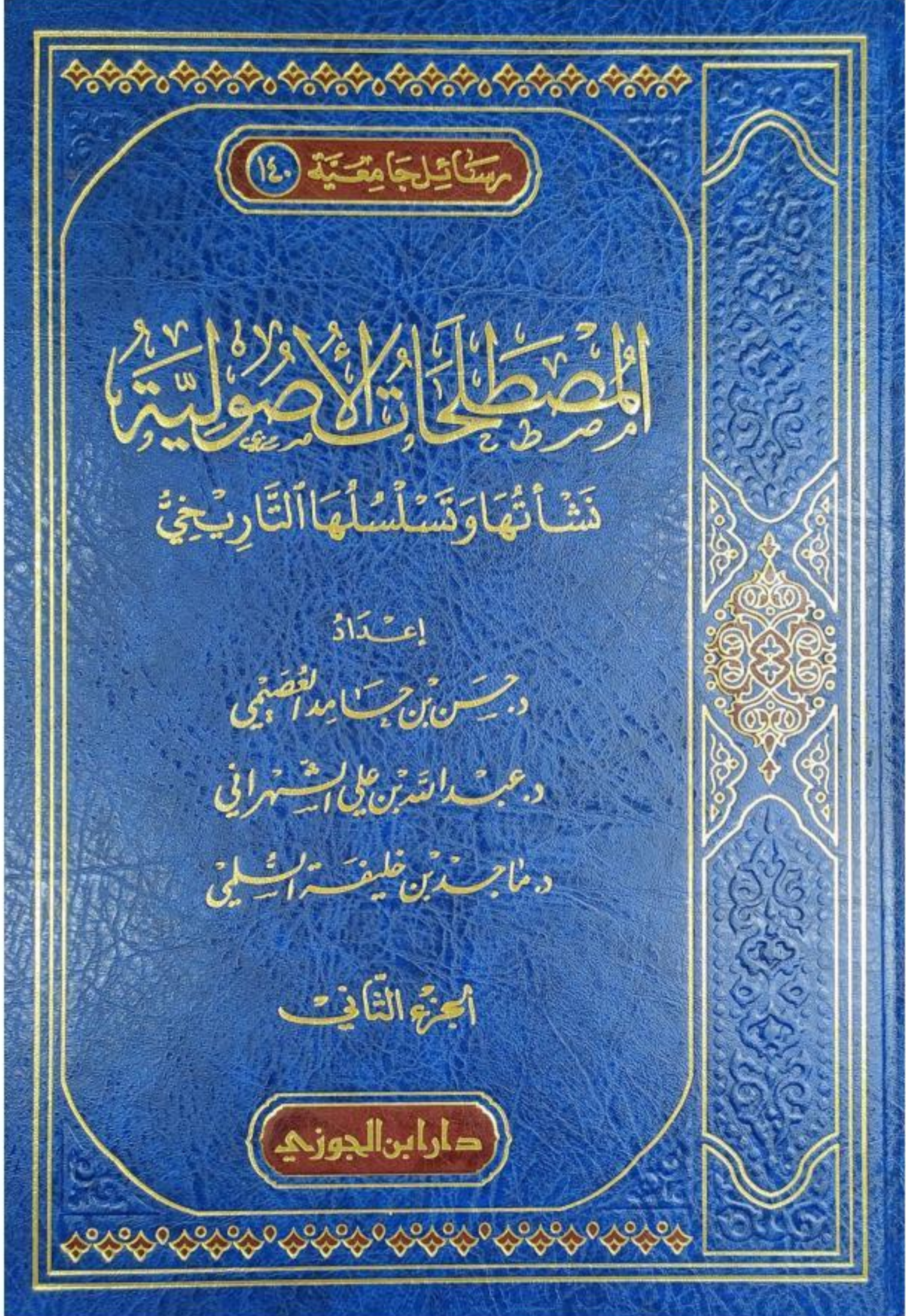
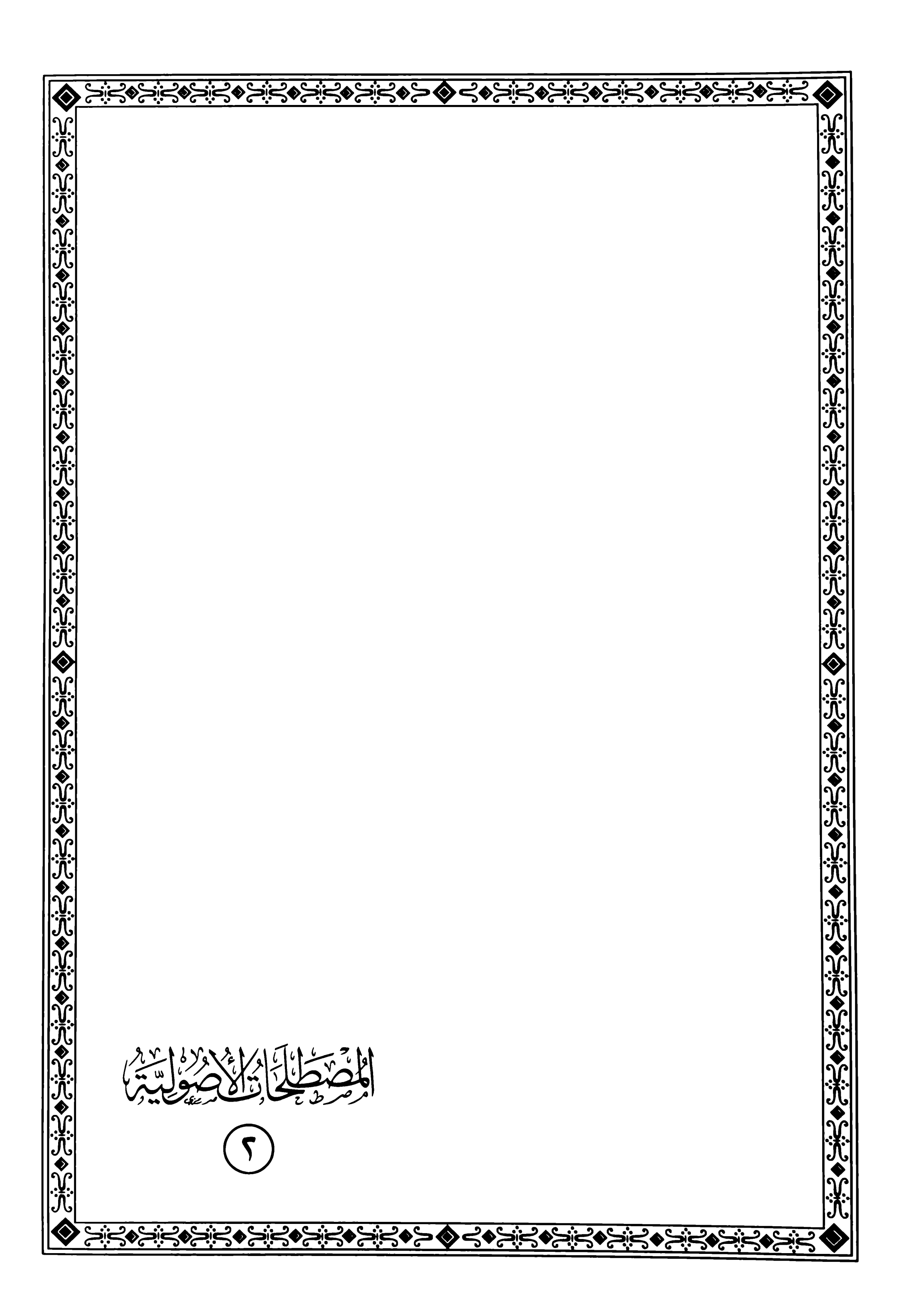


رسائل جامعية ١٤٠
المصطلحات الأصولية
نشأتها وتسلسلها التاريخي
إعداد
د. حسن بن حامد العصيمي
د. عبد الله بن علي الشهراني
د. ماجد بن خليفة السلمي
الجزء الثاني
دار ابن الجوزي


المصطلحات الأصولية
٢

ح دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ١٤٤٢هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
العصيمي، حسن
المصطلحات الأصولية نشأتها وتسلسلها التاريخي مجلدين./ حسن العصيمي؛ عبد الله الشهراني؛ ماجد السلمي.- الدمام، ١٤٤٢هـ
٢مج.
ردمك: ٠ - ٩٣ - ٨٢٩٨ - ٦٠٣ - ٩٧٨ (مجموعة)
ردمك: ٧ - ٩٤ - ٨٢٩٨ - ٦٠٣ - ٩٧٨ (ج١)
١ - أصول الفقه أ. الشهراني، عبد الله (مؤلف مشارك)
ب. السلمي، ماجد (مؤلف مشارك) ج. العنوان
ديوي ٢٥١ ١٤٤٢/٥٠١٥



دار ابن الجوزي
للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية:
الدمام - حي الريان - شارع عثمان بن عفان
ت: ٠١٣٨٤٢٨١٤٦ - ٠١٣٨٤٦٧٥٩٣
٠١٣٨٤١٢١٠٠
ص ب. واصل: ٨١١٤
الرمز البريدي: ٣٢٢٥٦
الرقم الإضافي: ٤٩٧٣
الرياض - ت: ٠٥٩٢٦٦٢٤٩٥
جوال: ٠٥٠٣٨٥٧٩٨٨
الأحساء - ت: ٠١٣٥٨٨٣١٢٢
جدة - ت: ٠١٢٦٨١٤٥١٩
جوال: ٠٥٨٣٠١٧٩٥١

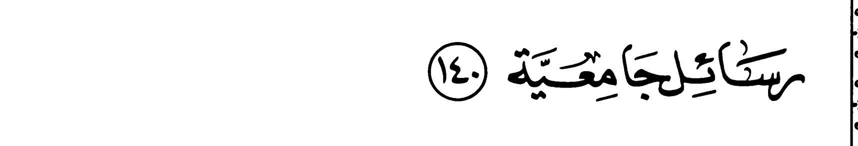
لبنان:
بيروت - ت: ٠٣/٨٦٩٦٠٠
فاكس: ٠١/٦٤١٨٠١

مصر:
القاهرة - تلفاكس: ٠٢٤٤٣٤٤٩٧٠
جوال: ٠١٠٠٦٨٢٣٧٣٨٨

aljawzi@hotmail.com
+966503897671
aljawzi
eljawzi
aljawzi.net

الطبعة الأولى
١٤٤٣هـ

الباركود الدولي: 9786038298930



المصطلحات الأصولية

نشأتها وتسلسلها التاريخي

إعداد

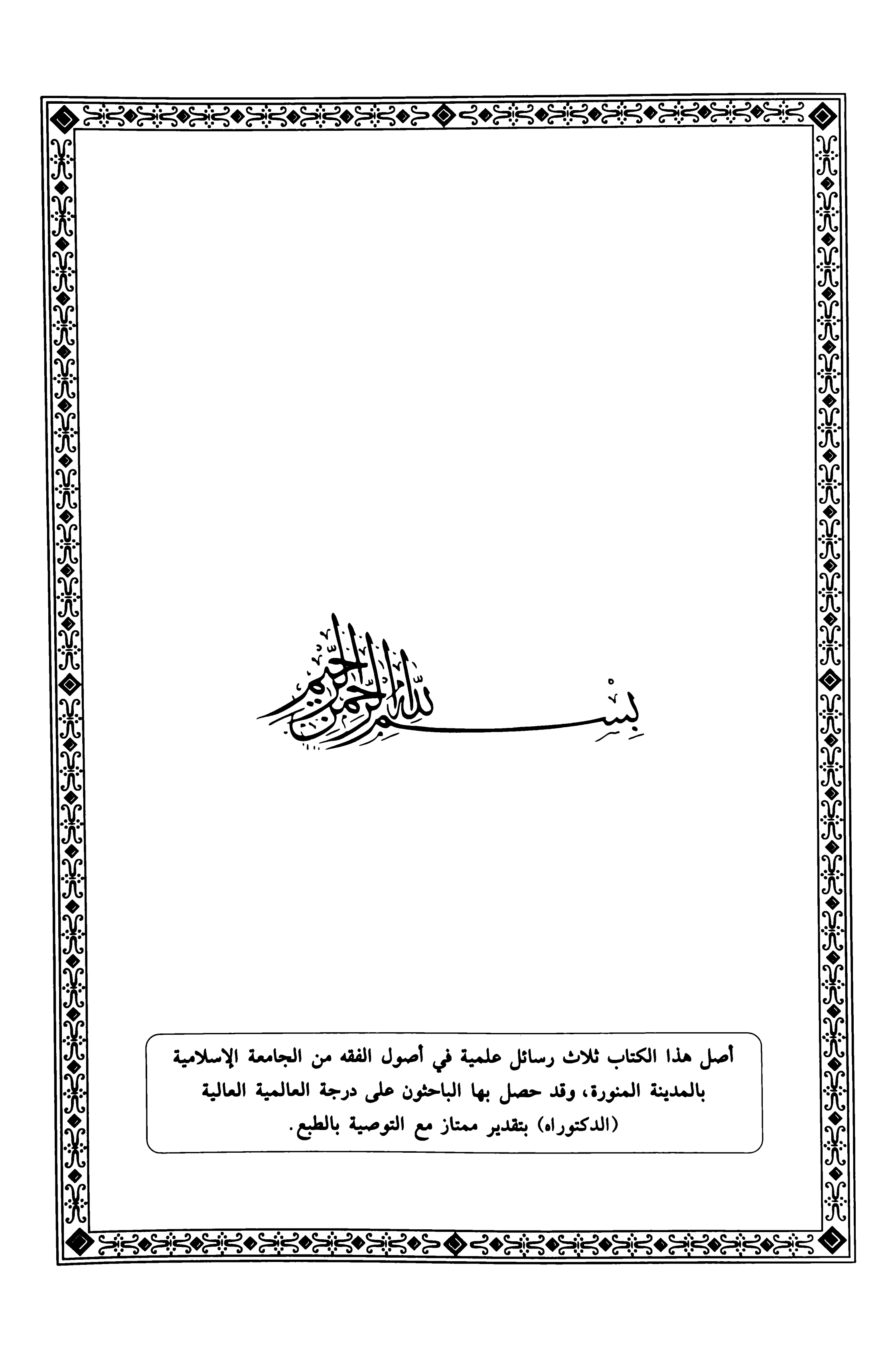
د. حسن بن حامد العصيمي

د. عبد الله بن علي الشهراني

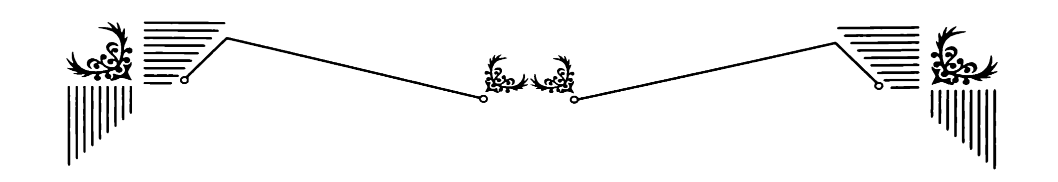
د. ماجد بن خليفة السلمي

الجزء الثاني

دار ابن الجوزي



أصل هذا الكتاب ثلاث رسائل علمية في أصول الفقه من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وقد حصل بها الباحثون على درجة العالمية العالية (الدكتوراه) بتقدير ممتاز مع التوصية بالطبع.



الفصل السابع

في الإجماع

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: الإجماع.

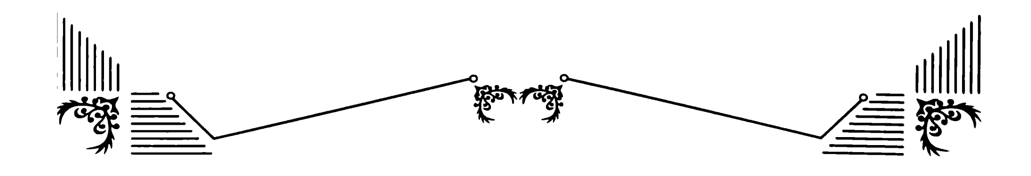
المبحث الثاني: الإجماع الظني.

المبحث الثالث: الإجماع السكوتي.

المبحث الرابع: الشذوذ.

المبحث الخامس: إجماع أهل المدينة.

المبحث السادس: إجماع أهل البيت أو العترة.





المبحث الأول

الإجمـــاع

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الجيمُ والميمُ والعينُ أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تَضَامِّ الشيء، يُقال: جَمَعْتُ الشيءَ جَمْعاً»[١].

وقال الفَرَّاء (ت٢٠٧) في قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا۟ كَيْدَكُمْ ثُمَّ ٱئْتُوا۟ صَفًّا﴾ [طه: ٦٤] الإجماع: «الإحكام والعزيمة على الشيء، تقول: أجمعتُ الخروجَ وأجمعتُ على الخُرُوج»[٢].

وسمي إجماعاً؛ لاجتماع الأقوال المتفرقة والآراء المختلفة[٣].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح (الإجماع) من المصطلحات الأصولية المتقدِّم ظهورُها، وقد يعبِّر عنه بعض العلماء بـ: الاتفاق، أو بـقوله: لا خلاف بين العلماء، ولكن مصطلح الإجماع له الرواج الأكبر، حتى سميت مصنفات به.

وقد يكون ذلك لأن لمصطلح الإجماع أصلاً في النصوص الشرعية، ففي الكتاب الكريم قوله تعالى: ﴿تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وأورد كثير من الأصوليين عدداً من الأحاديث المرفوعة للنبي ﷺ، **ومنها: قوله ﷺ:**

١ ـ «إِنَّ اللهَ لا يَجْمَعُ أُمَّتي ـ أو قال أُمَّةَ محمد ﷺ ـ على ضَلالَة، ويَدُ الله مع

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (جَمَعَ)، (١/ ٤٧٩).

(٢) تهذيب اللغة (١/ ١٥٤).

(٣) انظر: العدة (٤/ ١٠٥٧).

الجماعة، ومَن شَذَّ شَذَّ إلى النَّار»(١).

٢ ـ **«مَن أَرَادَ بُحْبُوحةَ**(٢) **الجَنَّة فليَلزَم الجماعة»**(٣).

٣ ـ **«إنَّ أُمَّتي لا تجتمع على ضلالة»**(٤).

وهذه الأحاديث منها الثابت، ومنها غير ذلك، لكنها بمجموعها وأمثالها هي مستند مصطلح الإجماع، **وحاصلها** أن الجماعة ترجع إلى أمرين:

أحدهما: أن الجماعة هم الذين اجتمعوا على أمير على مقتضى الشرع، فيجب لزوم هذه الجماعة، ويحرم الخروجُ عليها وعلى أميرها.

الثاني: أن الجماعة ما عليه أهل السُّنَّة من الاتباع وترك الابتداع، وهو المذهب الحق الواجب اتباعه والسير على منهاجه، وهذا معنى تفسير الجماعة بالصحابة، أو أهل العلم والحديث، أو الإجماع، أو السواد الأعظم، فهي كلها ترجع إلى معنى واحد هو: ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه(٥).

وورد الإجماع أيضاً عند الصحابة والتابعين؛ يحمل مدلول ما اجتمع عليه الناس من الأحكام الشرعية، ومن ذلك:

ـ ما رواه شريحٌ القاضي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إليه: «فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولم يكن فيه سُنَّة من رسول الله ﷺ؛ فانظر ما **اجتمع عليه** الناس فخذ به»(٦).

ـ وقول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «فإذا سئلتم عن شيء فانظروا في كتاب الله، فإن لم تجدوه في كتاب الله تعالى ففي سُنَّة رسول الله ﷺ، فإن لم تجدوه في سُنَّة

---

(١) أخرجه الترمذي، رقم (٢١٦٧). وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه.

(٢) بحبوحة الجنة يعني: وسط الجنة، وبحبوحة كل شيء: وسطه وخياره. غريب الحديث، لأبي عبيد، مادة: (بحح)، (٢/ ٢٠٥).

(٣) أخرجه الترمذي، رقم (٢١٦٥). وقال: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ غريبٌ من هذا الوجه.

(٤) أخرجه ابن ماجه، رقم (٣٩٥٠). وضعفه الحافظ العراقي في تخريج أحاديث المنهاج (ص١٣٥).

(٥) موقف ابن تيمية من الأشاعرة، لفضيلة الشيخ د.عبد الرحمٰن المحمود (١/ ٢٧). وانظر: سنن الترمذي (٤/ ٤٠٥).

(٦) أخرجه الدارمي في مسنده، رقم (١٦٩). وقال محققه الشيخ سليم أسد: إسناده جيد (١/ ٢٦٦). وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، رقم (٢٠٨٣٩)، (١٠/ ١١٥).

رسول الله ﷺ، فما **أجمع عليه** المسلمون، فإن لم يكن فيما **أجمع** عليه المسلمون، فاجتهد رأيك»[١].

ـ ولما قيل لعمر بن عبد العزيز: لو جمعتَ الناس على شيء؟ قال: ما يسرني أنهم لم يختلفوا، ثم كتب إلى الآفاق وإلى الأمصار: ليقض كل قوم بما اجتمع عليه فقهاؤهم[٢].

وأما من كلام أهل العلم المتقدمين؛ فأقدم ما وقفنا عليه تكرُّرُ قولِ الإمام مالك (ت١٧٩) في كثير من المسائل: «الأَمْرُ **المُجْتَمَعُ** عليه عندنَا...»[٣].

ويظهر أنه لا يريد به الإجماع الاصطلاحي؛ بل ما عليه عمل أهل المدينة، كما سيتضح أكثر بإذن الله في مصطلح إجماع أهل المدينة؛ بل قال الدَّرَاورْدِيُّ (ت١٨٧) «إذا قال مالكٌ: على هذا أدركت أهل العلم ببلدنا، والأمر **المجتمع** عليه عندنا؛ فإنما يريد رَبِيعَةَ وابن هُرْمُزَ»[٤].

والمقصد أنه لا يريد به الإجماع الذي نحن بصدده؛ أي: الإجماع الأصولي.

ومما وقع في كلام الإمام **أبي يوسف** (ت١٨٢) قوله: «فهذا **المجمعُ** عليه مِن قول من أدركنا من علمائنا»[٥]، وقوله: «وعليه أدركت فقهاءَنا وهو **المجمع** عليه»[٦]، وقوله: «والذي **أجمع** عليه أصحابنا»[٧]، وهو أيضاً لا يريد به الإجماع الأصولي؛ بل يريد به اتفاق علماء الكوفة.

وكذا ورد عند **الإمام محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩)** مصطلح (الإجماع) وبرز بشكل ظاهر، **وهو أول ظهور لمصطلح (الإجماع) بهذا اللفظ نقف عليه**، وقد استعمله على وجهين:

الأول: يريد به اتفاق العلماء كافة على حكم شرعي، وهو الإجماع الأصولي المعتبر؛ إذ هو ينفي الخلاف معه قطعاً، ومن ذلك: قوله: «حَرَّمَتْ السُّنَّة

---

(١) أخرجه الدارمي في مسنده، رقم (١٧١). وقال محققه: إسناده جيد (١/ ٢٦٩).
(٢) أخرجه الدارمي في مسنده، رقم (٦٥٢). وقال محققه: إسناده صحيح (١/ ٤٨٩).
(٣) انظر مثالاً لذلك: الموطأ (١/ ٣٣٨، ٤٠٦، ٦٣٨)، (٢/ ٥، ١٠، ١٨٨).
(٤) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١٢٢٦).
(٥) الخراج (ص٦١).
(٦) المرجع السابق (ص٩٠).
(٧) المرجع السابق (ص١٩٦).

والإجماع»[١]، وقوله: «**إجماع** لا اختلاف فيه»[٢]، وقوله: «**أجمع** أهل العلم **جميعاً**»[٣]، وغيرها من النصوص الدالة على وضوح المصطلح عنده.

الثاني: يَستعمل الإجماع بمعنى اتفاق طائفة من العلماء على حكم شرعي، فلا يقصد به الإجماع الأصولي الذي يشترط له اتفاق كلِّ العلماء.

فيقول مثلاً: «وهذا الأمر **المجتمع** عليه لا اختلاف فيه بين الفقهاء إلا من قال برأيه ونبذ الآثار خلف ظهره، وهذا الأمر المشار إليه مما خالف أهلُ المدينة فيه»[٤].

وكقوله عن قول فقهي: «وهو المعوَّل الذي أجْمَعْ عليه أهل الكوفة وأهل المدينة»[٥].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

اشتهر مصطلح (الإجماع) وشاع استعماله عند العلماء، بعد محمد بن الحسن الشياني (ت١٨٩).

ويمكن بيان تسلسل استعمال المصطلح عند الأصوليين على النحو التالي:

١ ـ الشافعي (ت٢٠٤).

قرَّر الإمام الشافعي أن الإجماع هو: «الذي لو قلتَ: أجمع الناسُ لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول لك: ليس هذا بإجماع»[٦].

ويقصد الشافعي بهذا: المعلومَ من الدين بالضرورة، أو ما يعبِّر عنه في مصنفاته بعِلم العامة.

يؤكد ذلك قوله: «لست أقول ولا أحد من أهل العلم: هذا مجتمع عليه؛ إلا لِما لا تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك وحكاه عمَّن قاله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا»[٧].

---

(١) انظر: الأصل، (٤/٣٥٨)، ومقدمة كتاب الأصل (ص٩٩).

(٢) الأصل (٢/٣٦٢ ـ ٣٦٣)، ومقدمة كتاب الأصل (ص٩٩).

(٣) الحجة على أهل المدينة، (٣/٢٢)، (٤/٢٦٢).

(٤) المرجع السابق (٢/٢٣٦).

(٥) المرجع السابق (١/٤٩٧).

(٦) جماع العلم (٩/٢٩) (ضمن مجموعة الأم).

(٧) الرسالة (ص٥٣٤).

ولكن يبدو أن الإمام الشافعي لا يقصر معنى الإجماع على المعلوم من الدين بالضرورة، ويدلُّ على ذلك أمور، **منها**:

الأول: لمَّا قال له مناظره: أتزعُمُ ما يقول غيرك: إن إجماعهم لا يكون أبداً إلا على سُنَّة ثابتة، وإن لم يحكوها؟! قال الشافعي: «أمَّا ما اجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله؛ فكما قالوا إن شاء الله، وأما ما لم يحكوه فاحتَمل أن يكون قالوا حكايةً عن رسول الله واحتمل غيره، ولا يجوز أن نَعُدَّه له حكايةً؛ لأنه لا يجوز أن يَحْكي إلا مسموعاً، ولا يجوز أن يَحْكي شيئاً يُتَوهَّم يمكن فيه غيرُ ما قال، فكنا نقول بما قالوا به اتباعاً لهم، ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تَعزُبُ عن عامتهم، وقد تعزُبُ عن بعضهم، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلافٍ لسنة رسول الله ولا على خطأ إن شاء الله»(١).

فأدخل في الإجماع ما كان مستندُ الإجماع فيه السُّنَّة.

الثاني: قوله: «والعلم طبقاتٌ شتى: الأولى الكتاب والسُّنَّة إذا ثبتت، ثم الثانية **الإجماع** فيما ليس فيه كتابٌ ولا سُنَّة...»(٢).

والمعلوم من الدين بالضرورة؛ لا يكون إلا مما دلت عليه النصوص الشرعية نصاً.

الثالث: نقْله الإجماعَ فيما هو من غير المعلوم من الدين بالضرورة في غير ما موضع، ومن ذلك قوله: «والبيع في السُّنَّة والإجماع لا يجوز أن يكون مجهولاً عند واحد منهما»(٣)، وقوله: «والإجماع يدلُّ على أنه لا تجوز إلا شهادة عدل حرٍّ بالغ عاقل لما يَشْهَدُ عليه»(٤).

٢ ـ **النَّظَّام** (ت: بضع وعشرين ومئتين).

لا اعتبار لقول النظام في الشريعة الإسلامية؛ لكونه من المنحرفين عن أصل دين الإسلام، إلا أنَّا نشير لكونه أول من نُقل عنه تعريف للإجماع، فهو يعني به: **«كل قولٍ يجب اتباعه سواء صدر من جمع أو من واحد»**(٥).

---

(١) الرسالة (ص٤٧١ ـ ٤٧٢).
(٢) الأم (٨/ ٧٦٤).
(٣) المرجع السابق (٤/ ٢٠٥).
(٤) المرجع السابق (٨/ ١٠٧).
(٥) انظر: التلخيص (٣/ ٦).

ونسب له الآمدي (ت٦٣١) تعريف الإجماع بقوله: «كل قول قامت حجته حتى قول الواحد»[١].

وهذا التعريف للإجماع أقدم تعريف نُقل إلينا، وبطلانُه ظاهر، وهو في حقيقته إبطال للإجماع المعتبر.

٣ - ابن جرير الطبري (ت٣١٠).

يُنقل عن ابن جرير الطبري أنه يرى اتفاق العلماء على أمر شرعي عَدَا واحدٍ أو اثنين منهم إجماعاً معتبراً، ويحمل مخالفة الواحد أو الاثنين على الخطأ والسهو[٢].

ووافقه **الجصاص** (ت٣٧٠)[٣]، **وابن خويزمنداد** (ت٣٩٠)[٤] على عدم انخرام الإجماع بمخالفة الواحد والاثنين من العلماء، وأنه غير مؤثر.

ونُسب هذا القول أيضاً لأبي الحسين الخياط المعتزلي[٥].

ولم أقف على تصريح ابن جرير الطبري بذلك، لكنه يؤخذ ذلك من صنيعه في تفسيره، فإنه يرجح قراءة على أخرى، ويعلل ذلك بإجماعِ قُرَّاء الأمصارِ عليها، وأن ما استفاضت به القراءة عنهم فحجةٌ لا يجوز خلافها، وما انفرد به الواحد فجائزٌ فيه الخطأ والسهو[٦].

ولعلَّ رأيه في عدم انخرام الإجماع؛ مختص بالقراءات القرآنية دون الأحكام الشرعية.

٤ - الجصاص (ت٣٧٠).

قال: «الإجماع على وجهين:

أحدهما: يشترك فيه الخاصة والعامة؛ لحاجة الجميع إلى معرفته، وذلك نحو إجماعهم على أن الظهر أربعٌ، والمغرب ثلاثٌ، وصوم رمضان، وحج البيت... فهذا إجماعٌ قد تساوى الخاصة والعامة فيه.

والإجماع الآخر: ما يختصُّ به الخاصة من أهل العلم الذين هم شهداء الله ﷻ

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ٤٤٢).
(٢) انظر: الإحكام، لابن حزم (٤/ ١٤٥).
(٣) انظر: الفصول (٣/ ٣٠٣).
(٤) انظر: إحكام الفصول (١/ ٤٦٧).
(٥) المعتمد (٢/ ٤٨٦).
(٦) انظر: تفسير الطبري (٨/ ٢٩٨).

على ما ذكره في كتابه، ولا اعتبار فيه بقول العامة؛ لأن العامة لا مدخل لها في ذلك؛ إذ ليس بلواها به عامةً.

وذلك كنحو: فرائض الصدقات، وما يجب في الزروع والثمار من الحق، وتحريم الجمع بين العمة وبنت الأخ، وما جرى مجرى ذلك، مما لم يكثر بلوى العامة به، فعرفته الخاصة، وأجمعت عليه»[1].

والوجه الأول: هو الذي يُطلق عليه: المعلوم من الدين بالضرورة.

والوجه الثاني: هو الأليق باسم الإجماع الأصولي، وإن كان الأول لا يأباه.

وهذا التقسيم كأنه مأخوذ من كلام الإمام الشافعي (ت٢٠٤) كما سبق.

٥ ـ ابن فورك (ت٤٠٦).

عرَّفه بقوله: «اتفاق مكلفي علماء أهل العصر على حكم الحادثة»[2].

والحادثة هي: الواقعة التي لم يُنصَّ على حكمها الشرعي في الكتاب والسُّنَّة، فيبحث المجتهد لها عن الحكم الشرعي، وتسمى أيضاً: النازلة، والواقعة.

وقد يكون هذا التعريف أول تعريف يبيِّن حقيقة الإجماع الأصولي؛ إذ أشار للاتفاق، وأنه يكون من علماء العصر، وأن اتفاقهم يكون على حكم حادثة.

وقوله: (علماء العصر) فيه إشارة لانعقاد الإجماع في أيِّ عصر يتفق فيه علماؤه على حكم حادثة، ولا يُشترط أن يكون في عصر الصحابة حصراً، وهو مذهب جمهور العلماء[3]، خلافاً للظاهرية[4]، والإمام أحمد في رواية عنه[5].

وبتعريف مقارب لتعريف ابن فورك عرَّفه: **أبو يعلى** (ت٤٥٨) فقال : «اتفاق علماء العصر على حكم النازلة»[6].

فقد حذف من تعريف ابن فورك التقييد بمكلفي، التي لا طائل تحتها، واستبدل النازلة بالحادثة، وكلاهما بنفس المعنى.

---

(١) الفصول (٣/ ٢٨٥).

(٢) الحدود (ص١٣٩). وقوله: (مكلفي) لا داعي له؛ فالعالِم لا بد أن يكون مكلفاً.

(٣) انظر: البحر المحيط (٤/ ٤٨٢)، والتقرير والتحبير (٣/ ٩٧).

(٤) انظر: الإحكام، لابن حزم (٤/ ١٤٧، والنبذ (ص٥٢).

(٥) انظر: التحبير (٤/ ١٥٦٦). (٦) العدة (١/ ١٧٠).

وممن وافق أبا يعلى على تعريفه: **الشيرازي** (ت٤٧٦)[١]، **والباجي** (٤٧٤)[٢]، **والجويني** (ت٤٧٨)[٣]، **والسمعاني** (ت٤٨٩)[٤]، **وابن عقيل** (ت٥١٣)[٥]، **وابن مفلح** (ت٧٦٣)[٦].

٦ ـ الدبوسي (ت٤٣٠).

قال في تعريفه: هو «إجماع علماء العصر من أهل العدالة والاجتهاد على حكم»[٧].

وتبعه النسفي (ت٧١٠)[٨]، ولكنه عَدَلَ عن كلمة (إجماع) في صلب التعريف إلى (اتفاق) منعاً للدور.

ونلحظ هنا تقييد الدبوسي علماءَ العصر بأن يكونوا من أهل العدالة والاجتهاد.

٧ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

عرَّفه بأنه: «اتفاقٌ من جماعة على أمر من الأمور إما فعل أو ترك»[٩].

وتابعه في تعريفه **أبوالخطاب** (ت٥١٠)[١٠].

٨ ـ الماوردي (ت٤٥٠).

قال: «فالإجماع هو أن يستفيض اتفاق أهل العلم من جهة دلائل الأحكام وطرق الاستنباط على قولٍ في حكمٍ لم يختلف فيه أهل عصرهم، وتكون استفاضته عند أمثالهم من أهل العلم بعد عصرهم، فتعتبر الاستفاضة عن أهل العلم وفي أهل العلم، لا يكون لقول من جرح من أهل العلم تأثيرٌ في وفاق أو خلاف فهذا حدُّ الإجماع»[١١].

---

(١) انظر: شرح اللمع (٢/ ٦٦٥)، المعونة (ص١٣٥).
(٢) انظر: الحدود (ص٩٥).
(٣) انظر: الورقات بشرح المحلي (ص١٩٨).
(٤) انظر: قواطع الأدلة (٣/ ١٨٨).
(٥) انظر: الواضح (١/ ٤٢)، والجدل (ص٢٦١).
(٦) انظر: أصول الفقه (٢/ ٣٦٥).
(٧) تقويم الأدلة (١/ ١٨١).
(٨) انظر: كشف الأسرار شرح المنار (٢/ ١٨٠).
(٩) المعتمد (٢/ ٤٥٧).
(١٠) انظر: التمهيد (٣/ ٢٢٤).
(١١) أدب القاضي (١/ ٤٥٠).

وهذا تعريف للإجماع طويل، وفيه قيود كثيرة، ويؤخذ عليه تعريفه للإجماع بالاستفاضة، والمفترض حذفها؛ لأن الإجماعَ اتفاقٌ وليس استفاضة.

٩ ـ ابن حزم (ت٤٥٦).

قال في **إحكامه**: «وأما الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة فهو: ما اتفق أن جميع الصحابة ﷺ قالوه ودانوا به عن نبيهم ﷺ، وليس الإجْماع في الدين شيئاً غير هذا»[(١)].

فالإجماع عند ابن حزم هو اتفاق جميع الصحابة على حكم شرعي لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام، فيُقطع أنهم قالوا به كلهم، لدرجة أن من لم يعتقد هذا الحكمَ بعدهم ليس له إسلام.

وهذا هو المعلوم من الدين بالضرورة، ولا يصحُّ إسلام مسلم إلا باعتقاده.

والقسم الثاني وقد ذكره في إحكامه: إجماع الصحابة أيضاً على أَمْرِ فِعْلٍ فَعَلَه النبيُّ ﷺ وبلغ من الشهرة بمكانٍ بحيث يعرفه الشاهد والغائب والكبير والصغير والذكر والأنثى في عصره ﷺ.

ويرى ابن حزم أن إجماع علماء أيِّ عصرٍ بعد الصحابة على حكم شرعي لم يتقدمه خلافٌ لو فُرض وقوعُه؛ لكان حجةً ولو لم يكن إجْمَاعَاً، لكنه يرى امتناع وقوعه لاستحالة حصر العلماء بعد عصر الصحابة ونقل آرائهم[(٢)].

ويجدر التنبيه على أن هذا الرأي من ابن حزم في تعريف الإجماع سرعان ما يضطرب عند التطبيق، فنراه ينقل إجماعات في غير ما نظَّر له أو قعَّد، فهي ليست من المعلوم من الدين بالضرورة؛ بل فيها خلاف بين العلماء معتبر![(٣)].

١٠ ـ البزدوي (ت٤٨٢).

يرى أن الإجماع نوعان: عزيمة ورخصة.

قال: «أما العزيمة فالتكلم منها بما يوجب الاتفاق منهم، أو شروعهم في

---

(١) الإحكام، لابن حزم (١/ ٤٧). وانظر: (٤/ ١٤٩ ـ ١٥٠)، والنبذ (ص٣٧)، ومراتب الإجماع (ص٢٤ ـ ٢٨)، والمحلى (١/ ٥٤).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٥٤).
(٣) يراجع على سبيل المثال كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية: نقد مراتب الإجماع.

الفعل فيما كان من بابه، وأما الرخصة فأن يتكلم البعض ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضيٍّ مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك في الفعل»[(١)].

فيظهر منه أن العزيمة من الإجماع: الإجماع المنطوق، أو ما كان بفعل فيما يكون من باب الأفعال، والرخصة: الإجماع السكوتي[(٢)].

ونلحظ أن البزدوي عمَد إلى النوعين الذين ذكرهما الجصاص (ت٣٧٠) للإجماع فجعلهما قسماً واحداً هو العزيمة، ثم جعل الرخصة: الإجماع السكوتي.

١١ ـ السرخسي (ت٤٨٣).

تابع البزدوي (ت٤٨٢)، وأضاف أن العزيمة: يشترك فيه جميع علماء العَصْر، كتحريم الزِّنا والربا، وأيضاً يكون فيما لا يحتاج عامة الناس إلى معرفته لعدم البلوى العام بها، كحرمة المرأة على عمتها وخالتها[(٣)].

وهذه الأمثلة للجصاص (ت٣٧٠) في كلامه السابق.

ويؤخذ من كلام السرخسي أن الإجماع: اتِّفَاق كل عالم مُجْتَهد مِمَّن هو غير مَنْسُوب إلى هوى، ولا معلَنٍ بفسقٍ في كل عصر[(٤)].

١٢ ـ الصِّقِلِّي (ت٤٩٣).

قال: «الإجماع: اتفاق أهل العصر على حكم الحادثة»[(٥)].

فجعل المعتبرَ اتفاق كلِّ الأمة علمائِها وعامتِها.

١٣ ـ الغزالي (ت٥٠٥).

عرَّفه في «**المستصفى**» بقوله: «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة، على أمرٍ من الأمور الدينية»[(٦)].

ونلحظ فيه تقييده للإجماع باتفاق أمة محمد ﷺ، دون من عداها من الأمم، وهو ما قد أغفله أكثر الأصوليين في تعاريفهم للإجماع لوضوحه، أو لضعف قولِ مَن قال باعتبار إجماع الأمم السالفة، وكذا يفهم من قوله عدم تقييد الاتفاق

---

(١) أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٣/ ٢٢٦ ـ ٢٢٨).
(٢) انظر: كشف الأسرار، للبخاري (٣/ ٢٢٨).
(٣) انظر: أصول السرخسي (١/ ٣٠٣).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٣١١).
(٥) الحدود (ص١٨٢).
(٦) المستصفى (١/ ٣٢٥).

بالعلماء؛ بل يعتبر رأي العامة، كما أنه مشعِرٌ باعتبار الاتفاق إلى قيام الساعة.

وقوله: (من الأمور الدينية) مخرج للأمور الدنيوية.

وقد تابعه **السُّهْرَوَرْدِي** (ت٥٨٧) في تعريفه السابق[١].

وفي «**المنخول**» عرَّفه بقوله: «الإجْماع عبارة عن اتفاق أهل الحَلِّ والعقد»[٢].

ويقصد بأهل الحَلِّ والعقد: كل مجتهد مقبول الفتوى، كما صرَّح بذلك في «المستصفى»[٣].

وتابعه على تعريفه في «المنخول»: **ابن الجوزي** (ت٦٥٦)[٤].

١٤ ـ ابن بَرْهان (ت٥١٨).

عرَّف الإجماع بأنه: «اتفاق أهل الحَلِّ والعقد على حكم الحادثة»[٥].

١٥ ـ السمرقندي (ت٥٣٩).

قال في تعريفه: «اجتماع جميع آراء أهل الإجماع، على حكمٍ من أمور الدين عقلي أو شرعي وقت نزول الحادثة، أو يقال: اتفاق جميع أهل الإجْماع»[٦].

ولم يبيِّن من هم أهل الإجْماع في تعريفه، لكنه ما لبث أن بيَّن شروطهم بجلاء، وذكر منها العدالة والاجتهاد.

وأضاف في تعريفه الأمور العقلية التي لها تعلَّقٌ بالدين.

وقوله: (وقت نزول الحادثة) لعلَّه إشارة منه إلى أن الإجماع ينعقد في أيِّ عصر، وليس مختصّاً بعصر الصحابة.

١٦ ـ ابن رشد (ت٥٩٥).

قال في «تعريف الإجماع»: «اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ على حكم شرعي، وسواء كان ذلك الحكم مما صرَّح به صاحب الشرع ﷺ فذُثِرَ ولم ينقل، أو لم يصرِّح به، فوقع الإجماع منهم على ذلك لقرينة حالٍ، أو دليلٍ، أو غير ذلك مما يوجِب الاتفاق»[٧].

---

(١) انظر: التنقيحات (ص٢٥٣).
(٢) المنخول (ص٣٩٩).
(٣) انظر: المستصفى (١/ ٣٤٠).
(٤) انظر: الإيضاح (ص٣٢).
(٥) الوصول (٢/ ١٢٧).
(٦) ميزان الأصول (ص٤٩٠).
(٧) الضروري (ص٩٠).

وفي تعريف ابن رشد ـ على طوله ـ تميُّز من حيث تقييده للاتفاق بأنه على حكم شرعي.

وبمثل تعريفه عرَّفه **صدر الشريعة** (ت٧٤٧)، غير أنه أضاف قيداً هو (في عصر) فقال: «الإجماع، وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ، في عصرٍ على حكم شرعي»[١].

١٧ ـ الرازي (ت٦٠٦).

زاد قيدين على تعريف الغزالي (ت٥٠٥) في «المنخول»، فقال: «اتفاق أهل الحَلِّ والعقد، من أمة محمد ﷺ، على أمر من الأمور»[٢].

ويعني بـ(أهل الحَلِّ والعقد) المجتهدين في الأحكام الشرعية، وقال: (على أمر من الأمور) ليكون متناوِلاً للعقليات والشرعيات واللغويات، كما ذكر[٣].

فهو يرى حجية الإجماع في كل ذلك، وليس في الشرعيات فقط.

وتابعه **القرافي** (ت٦٨٤)[٤]، وتاج الدين **الأرموي** (ت٦٥٣)[٥]، **والبيضاوي** (ت٦٨٥)[٦].

١٨ ـ ابن قدامة (ت٦٢٠).

عرَّف الإجماع بأنه: «اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين»[٧].

وتابعه **البغدادي** (ت٧٣٩)[٨].

١٩ ـ الآمدي (ت٦٣١).

قال: «الإجماع عبارة عن اتفاق المكلفين من أمة محمد، في عصر من الأعصار، على حكم واقعة من الوقائع»[٩].

---

(١) التوضيح (٢/ ٤١).
(٢) المحصول، للرازي (٤/ ٢٠).
(٣) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٢٢).
(٥) انظر: الحاصل (٢/ ٤٧٣ ـ ٤٧٤).
(٦) انظر: المنهاج (ص٤٠٩).
(٧) روضة الناظر (٢/ ٤٣٩).
(٨) انظر: قواعد الأصول (ص٧٣).
(٩) الإحكام، للآمدي (٢/ ٦١٧).

نلحظ أنه جعل الإجْماع لا ينعقد إلا باتفاق مكلفي الأمة، فيلزم اتفاق العوام أيضاً، وهو قائل به.

٢٠ ـ ابن رشيق (ت٦٣٢).

عرَّف الإجْماع بأنه: «اتفاق علماء أمة محمد ﷺ ولو في لحظة واحدة، على حكم من الأحكام الشرعية»[١].

٢١ ـ ابن التلمساني (ت٦٤٤).

حين عرَّف الإجْماع قيَّده بقيدٍ تفرَّد به عمن سبقه فقال: «اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصرٍ ما، غير عصره ﷺ، على أمر من الأمور»[٢].

والجديد في تعريفه: تقييده الاتفاقَ في غير عصر النبي ﷺ؛ لأن المعتبر في عصره الوحي لا الإجماع.

ولعلَّ كثيراً من الأصوليين تركوا هذا القيد لوضوحه، فإنه ﷺ المرجع في حياته.

٢٢ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦).

عرَّف الإجماع بقوله: «اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر»[٣].

وبمعناه عرَّفه الصفي الهندي (ت٧١٥)[٤]، والبخاري (ت٧٣٠)[٥].

٢٣ ـ العجلي الأصفهاني (ت٦٥٣).

عرَّفه بأنه: «اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ على حكم من الأحكام»[٦].

ووافقه **الإسنوي** (ت٧٧٢)[٧].

٢٤ ـ ابن الساعاتي (ت٦٩٤).

قال مُعَرِّفاً الإجْماع: «اتفاق جملة أهل الحَلِّ والعقد، من أمة محمد ﷺ في عصر، على واقعة»[٨].

---

(١) لباب المحصول (١/ ٣٨٥).

(٢) شرح المعالم (١٢/ ٥٤).

(٣) مختصر ابن الحاجب (١/ ٤٢٦).

(٤) انظر: الفائق (٣/ ٢١٤).

(٥) انظر: كشف الأسرار (٣/ ٢٢٧).

(٦) الكاشف (٥/ ٣٤٩ ـ ٣٥٠).

(٧) انظر: نهاية السول (٢/ ٧٣٦).

(٨) نهاية الوصول (١/ ٢٦٨).

٢٥ ـ الطوفي (ت٧١٦).

رجَّح أن الإجماع هو: «اتفاق مجتهدي العصر من هذه الأمة على أمر ديني»[(١)].

ويشبهه تعريف **التمرتاشي** (ت١٠٠٤)[(٢)]، **وابن عبد الشكور** (ت١١١٩)[(٣)].

٢٦ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨).

قال في تعريفه للإجماع: «أن تجتمع علماء المسلمين، على حكم من الأحكام»[(٤)].

٢٧ ـ ابن جزي (ت٧٤١).

عرَّفه بأنه: «اتفاق العلماء على حكم شرعي»[(٥)].

٢٨ ـ ابن السبكي (ت٧٧١).

قال مُعَرِّفاً له: «اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة محمد ﷺ في عصر على أيّ أمر كان»[(٦)].

٢٩ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

عرَّفه بأنه: «اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الأعصار»[(٧)].

٣٠ ـ ابن اللحام (ت٨٠٣).

عرَّفه بقوله: «اتِّفَاق مجتهدي عصرٍ من هذه الأمة، بعد وفاة نبينا محمد ﷺ على أمر ديني»[(٨)].

٣١ ـ الجرجاني (ت٨١٦).

قال مُعَرِّفاً الإجماعَ: «اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ، في عصر، على أمر ديني، والعزم التام على أمر من جماعة أهل الحَلِّ والعقد»[(٩)].

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ٥).
(٢) انظر: الوصول إلى قواعد الأصول (ص٢٧١).
(٣) انظر: مسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت (٢/ ٢١١).
(٤) مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٠).
(٥) تقريب الوصول (ص١٢٩).
(٦) جمع الجوامع (ص٧٦).
(٧) البحر المحيط (٤/ ٤٣٦).
(٨) المختصر (ص٧٤).
(٩) التعريفات (ص٢٤).

ومثله تعريف **ابن الهمام** (٨٦١)[١].

٣٢ ـ المرداوي (ت٨٨٥).

عرَّفه بأنه: «اتِّفَاق مجتهدي الأمة، في عصر على أمر، ولو فعلاً، بعد النبي ﷺ»[٢].

• **ومما سبق يظهر أن** ما قرَّره أكثر أصحاب التعريفات السابقة يكون متقارباً، ولكن اختلفت العبارات.

مثال ذلك: بعض من جعل المجمِعين هم أهل الحَلِّ والعقد أو العلماء، يقرِّر أن المقصود بهم: المجتهدين.

ومن المناسب تحليل هذه التعريفات، على النحو التالي:

(أ) من ناحية المعتبَرين في الإجْماع.

١ ـ من اشترط اتفاق كل الأمة.

وهم كلٌّ من: **الغزالي** (ت٥٠٥) في مستصفاه، ولكنه عاد وقرَّر: أن ما أجمع عليه الخواص، فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحَلِّ والعقد لا يضمرون فيه خلافاً أصلاً، فهم موافقون أيضاً فيه؛ ولذا يحسن تسمية ذلك إجماع الأمة قاطبة[٣].

فعاد الأمر على أن المعتبر في الإجماع المجتهدون.

وكذا السُّهْرَوَرْدِي (ت٥٨٧) قرَّر مثل تقرير الغزالي.

ومن وسَّع دائرة الإجماع: **الصقلي** (ت٤٩٣) حيث اعتبر إجماع أهل العصر، وهذا يدخل فيه كل المكلفين.

وأما **الآمدي** (ت٦٣١) فقد نصَّ في تعريفه على اعتبار المكلفين، لكنه سرعان ما رجَّح عدم اعتبار مخالفة العوام[٤]! ورجَّح أن مخالفتهم تجعل الإجماع ظنياً لا قطعياً.

---

(١) انظر: التحرير بشرحه التقرير (٣/ ٨٠).

(٢) التحبير (٤/ ١٥٢٠).

(٣) انظر: المستصفى (١/ ٣٤١).

(٤) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ٦٩٣).

٢ ـ من خصَّه بالعلماء.

وهم: الجصاص (ت٣٧٠)، والدبوسي (ت٤٣٠)، والماوردي (ت٤٥٠)، وأبويعلى (ت٤٥٨)، والشيرازي (ت٤٧٦)، والباجي (ت٤٧٤)، والسمعاني (ت٤٨٩)، وابن عقيل (ت٥١٣)، وابن قدامة (ت٦٢٠)، وابن رشيق (ت٦٣٢)، وابن تيمية (ت٧٢٨)، والبغدادي (ت٧٣٩)، وابن مفلح (ت٧٦٣).

وهؤلاء يُحمَل تخصيصهم المجمِعينَ بالعلماء على المجتهدين، كما صرَّح غير واحد منهم في شروط الإجماع، أو يؤخذ ذلك من سياق كلامهم.

٣ ـ من خصَّه بالاجتهاد.

وهم: السرخسي (ت٤٨٣)، والأخسيكثي (ت٦٤٤)، وابن التلمساني (ت٦٤٤)، وابن الحاجب (ت٦٤٦)، والعجلي الأصفهاني (ت٦٥٣)، والنسفي (ت٧١٠)، والهندي (ت٧١٥)، والبخاري (ت٧٣٠)، وصدر الشريعة (ت٧٤٧)، وابن السبكي (ت٧٧١)، والإسنوي (ت٧٧٢)، وابن اللحام (ت٨٠٣)، والجرجاني (ت٨١٦)، وابن الهمام (ت٨٦١)، والمرداوي (ت٨٨٥)، والتمرتاشي (ت١٠٠٤)، وابن عبد الشكور (ت١١١٩).

٤ ـ من اعتبرهم أهل الحل والعقد.

وهم: الغزالي (ت٥٠٥) في «المنخول»، والسُّهْرَوَرْدِي (ت٥٨٧)، والرازي (ت٦٠٦)، والتاج الأرموي (ت٦٥٣)، والقرافي (ت٦٨٤)، والبيضاوي (ت٦٨٥)، وابن الساعاتي (ت٦٩٤).

ويقصدون بأهل الحَلِّ والعقد: المجتهدين من العلماء، كما وضَّحوا في شرحهم لتعريفاتهم، أو فيما قرَّروه من عدم اعتبار العامة في الخلاف.

٥ ـ من اعتبر العدالة.

وهم: السرخسي (ت٤٨٣)، والأخسيكثي (ت٦٤٤)، والنسفي (ت٧١٠).

وهذا في صلب التعريف، ولكن أكثر الأصوليين يشترطون العدالة حين الكلام عن أهل الإجماع وشروطهم؛ أي: عدالة العلماء الذين يُعتبر الإجماع لانعقاده بهم.

وممن لا يشترطها مطلقاً: الغزالي (ت٥٠٥)، والآمدي (ت٦٣١)، وابن عبد الشكور (ت١١١٩).

(ب) من حيث المجمع عليه:

١ ـ من جعله الاتفاق على أيِّ أمر من الأمور.

وهم: البصري (ت٤٣٦)، وأبو الخطاب (ت٥١٠)، والرازي (ت٦٠٦)، وابن التلمساني (ت٦٤٤)، وابن الحاجب (ت٦٤٦)، والقرافي (ت٦٨٤)، والبيضاوي (ت٦٨٥)، والهندي (ت٧١٥)، والبخاري (ت٧٣٠)، وابن السبكي (ت٧٧١)، والجرجاني (ت٨١٦)، والمرداوي (ت٨٨٥).

أو مطلق الحكم:

وهم: الماوردي (ت٤٥٠)، والعجلي الأصفهاني(ت٦٥٣)، وابن الجوزي (ت٦٥٦)، والنسفي (ت٧١٠)، وابن تيمية (ت٧٢٨)، والإسنوي(ت٧٧٢).

٢ ـ من خصص الأمر بالشرعي أو الديني.

وهم: الغزالي (ت٥٠٥)، والسُّهْرَوَرْدِي (ت٥٨٧)، وابن قدامة (ت٦٢٠)، والبغدادي (ت٧٣٩)، وابن اللحام (ت٨٠٣)، وابن الهمام (ت٨٦١)، وابن عبد الهادي (ت٩٠٩)، والتمرتاشي (ت١٠٠٤)، وابن عبد الشكور (ت١١١٩).

أو بالحكم الشرعي:

وهم: ابن رشد (ت٥٩٥)، وابن رشيق (ت٦٣٢)، وصدر الشريعة (ت٧٤٧).

٣ ـ من جعله الاتفاق على الحادثة أو النازلة أو الواقعة.

وهم: ابن فورك (ت٤٠٦)، وأبو يعلى (ت٤٥٨)، والشيرازي(ت٤٧٦)، والباجي(ت٤٧٤)، والسمعاني (ت٤٨٩)، والصِّقِلِّي (ت٤٩٣)، وابن عقيل (ت٥١٠)، والآمدي (ت٦٣١)، وابن الساعاتي (ت٦٩٤)، وابن مفلح (ت٧٦٣).

٦ ـ من جعله في غير ذلك.

كالسمرقندي (ت٥٣٩)، فقد جعله حُكماً على أمر من أمور الدين، سواء كان عقلياً أو شرعياً.

والخلاصة:

١ ـ أُخذ مصطلح (الإجماع) من النصوص الشرعية الحاثَّة على الاجتماع والجماعة مع المسلمين أو إمامهم.

٢ ـ احتج الإمام مالك (ت١٧٩)، وأبو يوسف (ت١٨٢) وغيرهم من

المتقدمين بالعمل المجمع عليه عندهم، ولا يريدون به إطباق العلماء كافة على رأي شرعي؛ بل يريد به الإمام مالك ـ على سبيل المثال ـ: اتفاق أهل المدينة، ويريد به أبو يوسف علماء الكوفة.

٣ ـ أول من استعمل مصطلح (الإجماع) هو محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩)، ونقْلُه للإجماع يريد به تارةً اتفاق العلماء كافة، وتارة اتفاق طائفة من العلماء على حكم شرعي.

٤ ـ أغلب الأصوليين اشترطوا اتفاق كلِّ المجتهدين لانعقاد الإجماع الأصولي المحتج به.

٥ ـ نلحظ أنه في بدايات التعريفات الأصولية استُعمل (العلماء) في اعتبار المجمعين، ثم عُدِل إلى (المجتهدين)، وهو نوع من التدقيق أكثر من كونه اختلافاً في الرأي.

٦ ـ وسَّع بعض الأصوليين مجال الإجماع، وضيَّقه بعضهم.

فأشدُّهم تضييقاً من جعله في (حكم شرعي)، وأوسعهم من قال: (في أمر)، فشمل الأمور العقلية والدنيوية وغيرها.





المبحث الثاني

الإجماع الظني

❁ المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

مصطلح (الإجماع الظني) مركب وصفي، وسبق التعريف بالإجماع.

وأما (الظني) فالظاء والنون أُصَيْل صحيحٌ يدلُّ على معنيين مختلفين: يقين وشك.

فأما اليقينُ فقولُ القائلِ: ظَنَنْتُ ظَنّاً؛ أي: أَيْقَنْتُ، قال الله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٩] أراد ـ والله أعلم ـ: يوقنون.

والأصل الآخر: الشَّكُّ، يقال: ظَنَنْتُ الشيء، إذا لم تَتَيَقَّنْه، ومن ذلك الظِّنَّة: التُّهْمَة[(١)].

والمناسب لمصطلح (الإجماع الظني) هو الظن؛ الذي هو عدم اليقين، وترجُّح أمرٍ على آخر، وليس الشك الاصطلاحي؛ الذي هو عدم ترجح شيئين على التساوي.

❁ المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

مصطلح (الإجماع الظني) لم يرد بلفظه في النصوص الشرعية، ولا شيء من كلام السلف أو الأصوليين المتقدمين.

وتعود نشأة هذا المصطلح فيما يظهر لما أورده الرازي (ت٦٠٦) حينما ناقش مسألة تكفير جاحد الحكم المجمَع عليه، ثم قال: إن أدلةَ أصل الإجماع ليست مفيدة للعلم، فما تفرَّع عليها أولى أن لا يفيدَ العلمَ، بل غايته الظن، ومنكر **المظنون** لا يكفر بالإجماع[(٢)].

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (ظَنَّ)، (٣/ ٤٦٢).

(٢) المحصول (٤/ ٢١٠).

وأصرح منه مَن قسَّم الإجماع إلى مقطوع ومظنون، وهو ابن قدامة (ت٦٢٠)، حيث قال: الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون، **فالمقطوع**: ما وُجد فيه الاتفاق مع الشروط التي لا تختلف فيه مع وجودها، ونقله أهل التواتر، **والمظنون**: ما اختلَّ فيه أحدُ القيدين: بأن يوجدَ مع الاختلاف فيه، كالاتفاق في بعض العصر، وإجماعِ التابعين على أحد قولي الصحابة، أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين[(١)]، أو توجد شروطه لكن ينقله آحاد[(٢)].

إلى هنا ومصطلح (الإجماع الظني) لم ينشأ بعد فيما يظهر، وأول من وقفت عليه استعمل هذا المصطلح هو الآمدي (ت٦٣١)، حيث قال: اختلفوا في تكفير جاحد الحكم المجمَع عليه، فأثبته بعض الفقهاء وأنكره الباقون، مع اتفاقهم على أنَّ إنكار حكم **الإجماع الظني** غير موجب للتكفير[(٣)].

ولم يذكر الآمدي مراده بالإجماع الظني، ولكنه يقابل الإجماع القطعي عنده، فهو ما ليس بقطعي.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

قليل من الأصوليين من استعمل مصطلح الإجماع الظني، ومن هؤلاء:

١ ـ الطوفي (ت٧١٦).

حيث قال: «اعلم أنَّ الإجماعَ إما ظنيٌّ أو قطعيٌّ:

فالظني: كالسكوتي تَواتُراً أو آحاداً، وكالنطقي آحَاداً»[(٤)].

أي: كالإجماع السكوتي المنقول إلينا بسند متواتر أو آحادي، وكالإجماع النطقي المنقول إلينا آحاداً.

وهذا تلخيص لما ذكره ابن قدامة (ت٦٢٠).

وبمثل تفسيره فسَّره البخاري (ت٧٣٠)[(٥)]، والأصفهاني (ت٧٤٩)[(٦)].

---

(١) وهو الإجماع السكوتي.

(٢) روضة الناظر (٢/ ٥٠٠)، وانظر: شرح المعالم، لابن التلمساني (٢/ ٥٥)، فقد ذكر نحو ما ذكره ابن قدامة.

(٣) الإحكام، للآمدي (٢/ ٨٦٢).

(٤) شرح مختصر الروضة (٣/ ١٣٦).

(٥) انظر: كشف الأسرار (٣/ ٢٦١).

(٦) انظر: بيان المختصر (١/ ٦١٧).

٢ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨).

قال: «وأما **الظني** فهو الإِجماعُ الإقراري[١] والاستقرائي: بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خِلافاً، أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحداً أنكره»[٢].

وممن استعمل مصطلح الإجماع الظني: زكريا الأنصاري (ت٩٢٦)[٣] وابن اللحام (ت٨٠٣)[٤]، وابن عبد الهادي (ت٩٠٩)[٥] دون أن يفسِّروه.

والخلاصة:

١ ـ نشأة المصطلح كانت بإشارة من الرازي إلى أن أدلة أصل الإجماع ظنية، وقد تكون بتقسيم ابن قدامة (ت٦٢٠) الإجماعَ إلى مقطوع ومظنون.

٢ ـ أول من استعمل هذا المصطلح فيما وقفنا عليه: الآمديُّ (ت٦٣١).

٣ ـ مصطلح (الإجماع الظني) مقابل للإجماع القطعي.

٤ ـ وإذا كان الإجماع القطعي ما علمنا أن كل مجتهد قال به تصريحاً ونقل إلينا بالتواتر، فالظني ما لم يعلم أن كل مجتهد قال به؛ بل سكت عن قول فقهي قال به مجتهد آخر، وعلمه، ولم يُبْدِ اعتراضاً عليه، أو نطق به المجتهدون ولكن لم ينقل إلينا تواتراً بل آحاداً.

٥ ـ ولعلَّ ما ذهب إليه ابن تيمية (ت٧٢٨) من أنه الإجماع السكوتي، وما يُستقرأ من أقوال العلماء، ثم لا يوجد له خلاف عندهم؛ أقرب للوصف الواقعي للإجماع الظني، والله أعلم.



(١) وهو الإجماع السكوتي، كما نبَّه عليه الصنعاني، انظر: (ص٦٢٩) من هذا البحث.

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/٢٦٧).

(٣) انظر: غاية الوصول شرح لب الأصول (ص١١٠).

(٤) انظر: شرح غاية السول (ص٢٦١).

(٥) انظر: غاية الوصول شرح لب الأصول (ص١١٠).



المبحث الثالث

الإجمـــاع السكوتـــي

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

مصطلح (الإجماع السكوتي) مركب وصفي.

وسبق تعريف الإجماع في اللغة.

وأما السكوتي؛ فنسبة إلى السُّكوت.

والسين والكاف والتاء يدلُّ على خلاف الكلام، تقول: سَكَتَ يَسْكُت سكوتاً، ورجلٌ سِكِّيت، ورماه بسُكاتة؛ أي: بما أَسْكَتَهُ، وسَكَت الغضبُ بمعنى سَكَنَ، والسُّكْتَةُ: ما أسكتَّ به الصبيَّ[١].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

مصطلح (الإجماع السكوتي) لم يرد لفظه في النصوص الشرعية، ولا عند السلف؛ بل ولا متقدمي الأصوليين، فقد تأخر ظهوره.

وقد أومأ إليه الإمام الشافعي (ت٢٠٤)، وذلك حين قال له سائله: «أفرأيت إذا قال الواحد منهم[٢] القولَ لا يُحفظ عن غيره منهم فيه له موافقةً، ولا خلافاً أتجد لك حجة باتباعه في كتاب أو سُنَّة أو أمر أجمع الناس عليه، فيكونَ من الأسباب التي قلتَ بها خبراً؟

قلت له: ما وجدنا في هذا كتاباً ولا سُنَّةً ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحدهم مرة، ويتركونه أخرى، ويتفرقوا في بعض ما أخذوا به منهم...

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (سكت)، (٣/٨٩).

(٢) أي: من الصحابة.

وقلَّ ما يُوجَد من قول الواحد منهم، لا يخالفه غيره من هذا»[١].

ومما نقل عن الإمام الشافعي، ويستدلُّ به على أنه لا يرى الاحتجاج بالإجماع السكوتي قوله: «لا ينسب إلى ساكت قول»[٢].

وليس المقام هنا مقامَ تحقيق موقف الشافعي في موقفه من الإجماع السكوتي، ولكن مرادنا تطرُّقه لمعنى الإجماع السكوتي في وقت متقدم.

ثم تعرَّض لهذه المسألة الجصاص (ت٣٧٠) فقد نقل عن أبي الحسن الكرخي (ت٣٤٠) أنه يقول: «إنَّ تَرْكَ النَّكيرِ لا يَدُلُّ على الوِفاق فيما كان طرِيقُهُ اجتهادَ الرَّأْيِ؛ لأن ما كان طرِيقُهُ الاجتهادَ فغير جائزٍ لأحدٍ إظهارُ النَّكيرِ على مَنْ قال بخلاف قوله، فليس إذاً في سكوت القوم وتركهم النكير على القائلين في الحادثة دلالةٌ على الموافقة»[٣].

ويقول الجصاص (ت٣٧٠): «ولسنا نقول: إن ترك النكير على الانفراد يدلُّ على الموافقة؛ لأن ترك النكير قد يجوز أن يجامعه إظهار الخلاف، وعامة مسائل الاجتهاد هذا سبيلها، وإنما نقول: إن تركهم لإظهار المخالفة مع انتشار القول واستمرار الأيام قد يدلُّ على الوفاق»[٤].

وفي هذا احتجاج للإجماع السكوتي، وعَدَّه إجماعاً بشرط انتشار القول في المسألة الاجتهادية ومضيِّ مدةٍ يمكن خلالها التعرف على وجود مخالف أو عدمه.

وعلى هذا سار الدبوسي (ت٤٣٠)[٥]، وأبو الحسين البصري (ت٤٣٦)[٦]، وأبو يعلى (ت٤٥٨)[٧]، والشيرازي (ت٤٧٦)[٨]، والباجي (ت٤٧٤)[٩].

وقد تطرَّقوا للمسألة دون وضع مصطلح (الإجماع السكوتي)، أو أيِّ مصطلح غيره لها.

---

(١) انظر: الرسالة (ص٥٩٦ ـ ٥٩٨)، وجماع العلم (٩/ ٣٦ ـ ٣٩).
(٢) التلخيص (٣/ ٩٨).
(٣) الفصول (٣/ ٢٨٨).
(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٥) انظر: تقويم الأدلة (١/ ١٨٢).
(٦) انظر: المعتمد (٢/ ٥٣١). واشترط ارتفاع احتمال التَقِيَّة.
(٧) انظر: العدة (٤/ ١١٧٠).
(٨) انظر: شرح اللمع (٢/ ٦٩٠).
(٩) انظر: إحكام الفصول (١/ ٤٧٩).

وأول ظهور لهذا المصطلح نقف عليه هو عند الجويني (ت٤٧٨)، ومن ذلك قوله: «اشترط بعض المحققين في الأصول في **الإجماع السكوتي** انقراضَ العصر»[(١)].

وقد تناول الجويني (ت٤٧٨) في «التلخيص» الإجماع السكوتي في باب قول الصحابي، وعلى هذا درج كثير من الأصوليين، حيث قال: «إذا قال واحد من الصحابة قولاً، وانتشر في سائر الصحابة، ولم يُظهروا عليه نكيراً؛ بل **سكتوا** عنه، ولم يتكلموا بوفاق ولا خلاف؛ فهل يكون ذلك إجماعاً؟»[(٢)].

والجويني (ت٤٧٨) لا يخصُّه بالصحابة، ولكن صورته أوضح في عصر الصحابة، كما أنها حالة وقعت وتكررت.

لذا يقول الطوفي (ت٧١٦) معلِّقاً على جَعْلِ ابن قدامة (ت٦٢٠) المسألةَ في سكوت بعض الصحابة عن اجتهاد بعضهم: «اعلم أنه في «الروضة» فرض هذه المسألة في الصحابة، وليس مختصّاً بهم؛ بل هذه مسألة **الإجماع السكوتي** منهم ومن غيرهم من مجتهدي الأعصار، ولكنها مقيدةٌ بما إذا قال بعض الأمة قولاً، وسكت الباقون مع اشتهار ذلك القول فيهم، وكان القول تكليفياً، هل يكون ذلك إجماعاً أم لا؟»[(٣)].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

توصلنا إلى أن مصطلح (الإجماع السكوتي) نشأ عند الجويني (ت٤٧٨) بهذا اللفظ، أما من حيث المعنى فمسألة الإجماع السكوتي تطرَّق لها الإمام الشافعي (ت٢٠٤) في بعض كتبه، وكذا مَن بعده من الأصوليين ـ كما اتضح ذلك لنا ـ.

ثم نجد الغزاليَّ (ت٥٠٥) يُشهِر هذا المسألة ويعنونها بهذا الاسم، فيقول: «مسألة: **الإجماع السكوتي**، إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون؛ لم ينعقد الإجماع، ولا ينسب إلى ساكت قول»[(٤)].

ولبيان أنها غير مختصة بعصر الصحابة؛ فَرَضَ جمعٌ من الأصوليين هذه المسألة بدون تقييدها بالصحابة؛ بل علَّقوها بالمجتهدين، **ومنهم**:

---

(١) البرهان (١/٤٥١).

(٢) التلخيص (٣/٩٨).

(٣) شرح مختصر الروضة (٣/٧٨ ـ ٧٩).

(٤) المستصفى (١/٣٥٨).

الآمدي (٦٣١)[١]، والقرافي (ت٦٨٤)، والصفي الهندي (ت٧١٥)[٢]، وابن تيمية (ت٧٢٨)[٣]، وابن جزي (ت٧٤١)[٤]، والتفتازاني (ت٧٩٣)، والزركشي (ت٧٩٤)[٥]، والكمال ابن الهمام (ت٨٦١)[٦]، والمرداوي (ت٨٨٥)[٧].

وسماه ابن تيمية (ت٧٢٨) أيضاً: الإجماع الإقراري[٨].

ونقل عنه الصنعاني (ت١١٨٢) قوله: «وهو ما لا يُعلم أن الأمة أَقرَّت عليه إلا بعد البحث التام، هل أنكر ذلك القولَ منكِرٌ؟ وغايته العلم بعدم المنازع والمنكِر، وهو صعب جدّاً، ولا يعلمه ـ إن علمه ـ إلا الأفراد»[٩].

ثم عقَّب الصنعانيُّ على كلامه فقال: «وهذا الإقراري هو الذي يسمونه السكوتي»[١٠].

وسماه ابن معلَّى الصعيدي (ت: بعد ٩٠٠): الإجماع الاستدلالي[١١].

وجه ذلك: أننا نستدل على سكوت المجتهدين حينما ينتشر قول مجتهد في عصرهم، دون وجود عوارض تمنعهم على موافقتهم له في فتواه.

ونخلص إلى أن **الإجماع السكوتي** عند من سبق: سكوت المجتهدين عن إظهار خلاف لرأي فقهي ذاع وانتشر لمجتهد، مع عدم وجود ما يمنع من الإنكار، وكان السكوت مجرَّداً عن علامات الرضا أو عدمه.

والخلاصة:

١ ـ كان ورود مسألة (الإجماع السكوتي) متناوَلاً بالبحث من حيث المعنى من زمن الإمام الشافعي (ت٢٠٤) إلى ما قبل الجويني (ت٤٧٨) دون ظهور مصطلح الإجماع السكوتي.

وقد تناولها بالبحث عدد من الأصوليين، مثل: الدبوسي (ت٤٣٠)، وأبي

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ٧٧٣).
(٢) انظر: الفائق (٣/ ٢٨١).
(٣) انظر: المسودة (ص٤٧٢).
(٤) انظر: تقريب الوصول (ص١٣٠).
(٥) انظر: البحر المحيط (٤/ ٤٩٤).
(٦) انظر: التقرير والتحبير (٣/ ١٠٤).
(٧) انظر: التحبير شرح التحرير (٤/ ١٥٢٢).
(٨) انظر: مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٦٧)، وجامع المسائل (٣/ ٣٢٤).
(٩) إجابة السائل، للصنعاني (ص١٤٦). ولم أقف على هذا النص في كتب ابن تيمية.
(١٠) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(١١) انظر: الليث العابس لوحة ٣٨/أ.

الحسين البصري (ت٤٣٦)، وأبي يعلى (ت٤٥٨)، والشيرازي (ت٤٧٦)، والباجي (ت٤٧٤).

٢ ـ **أول ظهور** للمصطلح كان على يد الجويني في «برهانه»، وتابعه على ذلك وبنفس المعنى المراد: جمهور الأصوليين.

٣ ـ سماه ابن تيمية (ت٧٢٨) في بعض مصنفاته بالإجماع الإقراري، وسماه الصعيدي (ت: بعد ٩٠٠): الإجماع الاستدلالي.





المبحث الرابع

الشـــذوذ

❁ المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

(الشذوذ) مصدر شَذَّ يَشذُّ بكسر الشين وضمِّها إذا انفرد عن الجمهور[١]، وقد سبق بيان معنى أصله اللغوي ـ بتوسُّع ـ في مطلب القراءة الشاذة[٢].

❁ المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

مصطلح (**الشذوذ**) في باب الإجماع يختلف عن الشذوذ في مباحث القراءات ومباحث السُّنَّة، وإن كان من باب واحد.

ويظهر أن دخول مصطلح (الشذوذ) للمعجم الأصولي مُسْتقى من الأحاديث النبوية الآمرة بالجماعة والناهية عن الشذوذ، **ومنها**:

قوله ﷺ: «**إنَّ اللهَ لا يَجْمَعُ أُمَّتي ـ أو قال أُمَّةَ محمد ﷺ على ضَلالَة، ويَدُ الله مع الجماعة ومَن شَذَّ شَذَّ إلى النَّار**»[٣].

قال المَنَاوي (١٠٣١): «(**ومن شذَّ شذَّ الى النَّار**)؛ أي: من خرج عن السَّواد الأعظم في الحلال والحرام الذي لم تختلف فيه الأمةُ؛ فقد زاغ عن سبِيل الهُدى، وذلك يُؤَدِّيه إلى دخول النَّار»[٤].

وقال: «فالشذوذ: الانفرادُ، وشَذَّ عن الجماعة: انفرد عنهم»[٥].

وأول من استعمل مصطلح (الشذوذ) في مقابل خرق الإجماع هو: الإمامُ الدارمي (ت٢٨٠) فيما وقفت عليه.

---

(١) مختار الصحاح، مادة: (ش ذ ذ)، (ص٢١٧).

(٢) انظر: (ص٤٣٥) من هذا البحث.

(٣) سبق تخريجه (ص٦٠٦).

(٤) التيسير بشرح الجامع الصغير (٢/٥٠٧).

(٥) فيض القدير (٢/٢٧١).

يقول الإمام الدارمي: «إن الذي يريد **الشـذوذ** عن الحقِّ يتبع **الشاذ** من قول العلماء، ويتعلَّق بزلاتهم، والذي يَؤُمُّ الحـقَّ في نفسه يتبع المشهور من قول جماعتهم، وينقلب مع جمهورهم، فهما آيتان بيِّنتان يُستدَلُّ بهما على اتِّباع الرجل من ابتداعه»[١].

وغير بعيد من ذلك قولُ الطحاوي (ت٣٢١) في عقيدته المشهورة: «ونتبع السُّنَّة والجماعة، ونجتنب **الشذوذَ** والخلاف والفُرقة»[٢].

وهذا مُنْصَبٌّ في الدرجة الأولى على الخلاف في العقائد، لكنه لا يمنع من دخول مخالف الإجماع الفقهي في ذمِّه، كما أشرنا قبل.

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:**

عرفنا أن (الشذوذ) في اللغة هو الانفراد عن الجماعة، وأنه وارد في حديثٍ عن النبي ﷺ، وقد تناوله عدد من الأصوليين من حيث استعمالُه وبيانُ معناه، ووجدنا تفسيره يكاد ينحصر في رأيين أساسيين:

الرأي الأول: ويترأسه **الجصاص** (ت٣٧٠)، فمما قال في ذلك: «وإن أجمع الجميع على استعمال أحدهما[٣] إلا واحداً **شذَّ** عنهم، وعابوا على الواحد ما ذهب إليه؛ **فالعمل على ما اجتمعت عليه الجماعة**»[٤].

وكذا قوله تعليقاً على الموضوع نفسه: «وإن شرط الإجماع عنده[٥] اتفاق مثل هذه الطائفة، وأن من انفرد عنهم كان **شاذاً** على مذهب من لا يَعدُّ الواحد ولا الاثنين من أهل العصر، خلافاً على عُظْمِ الفقهاء»[٦].

فالشذوذ انفراد الواحد أو الاثنين عن الجماعة، في الحكم الشرعي.

وتابعه **السمرقندي** (ت٥٣٩)[٧].

الرأي الثاني: ومن أقدم من صرَّح به: **القاضي عبد الجبار (ت٤١٥)** فيذكر

---

(١) الرد على الجهمية (ص١٢٩).

(٢) العقيدة الطحاوية مع شرحها، لابن أبي العز (ص٥٤٤).

(٣) المقصود: الخاص والعام.

(٤) الفصول (١/ ٤١١).

(٥) يقصد: عيسى بن أبان (ت٢٢١).

(٦) الفصول (١/ ٤١١). وعظم الفقهاء: معظمهم وأكثرهم.

(٧) ميزان الأصول (ص٤٩٣).

القاضي معنىً أخصَّ للشذوذ، حين يقول: «وإنما قال العلماء: إنَّ **الشاذَّ** لا يُعَدُّ في الخلاف، إذا كان قد تقرر وثبت **وشذَّ** البعض، فأما إذا لم يثبت الإجماع فقول الواحد معتبر؛ لأنه في الحقيقة مانع من الإجماع محقِّق للخلاف»[(١)].

وبكلام أصرح منه يتابعه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) حيث يقول: «إنَّا لا نسلم أن الواحد ـ أي: الذي خالف من سواه ـ شاذٌّ إلا إذا خالف بعدما وافق»[(٢)].

فالشذوذ عندهما: المخالفة بعد الموافقة.

فليس هو مجردَ الانفراد، كما هو عند الجصاص (ت٣٧٠).

ويبيِّن ذلك خير بيانٍ الجوينيُّ (ت٤٧٨) حيث يقول: «**والشاذ** هو الخارج عن الموافقة بالمخالفة، حتى إذا خالفهم الواحدُ قبل دخوله في موافقتهم لم يكن خلافاً شاذاً؛ بل كان خلافاً معتدّاً به؛ لأن الشذوذ في اللغة هو: الخروج عن الجملة، تشبيهاً بشذِّ الواحد من الإبل عن جملتها»[(٣)].

وقد سار على هذا القول وصرَّح به كلٌّ من: أبي الحسين بن القطان (ت٣٥٩)[(٤)]، والغزالي (ت٥٠٥)[(٥)]، وابن قدامة (ت٦٢٠)[(٦)]، والآمدي (ت٦٣١)[(٧)]، والبخاري (ت٧٣٠)[(٨)].

ونسبه ابن حزم (٤٥٦) لداوود الظاهري (ت٢٧٠)[(٩)].

ويفسِّر ابن حزم (ت٤٥٦) الشذوذ بأنه: «مخالفة الحق، فكل من خالف الصواب في مسألةٍ ما فهو فيها شاذٌّ، وسواء كانوا أهلَ الأرض كلَّهم بأسرهم أو بعضهم، والجماعة والجملة هم أهل الحق ولو لم يكن في الأرض منهم إلا واحد فهو الجماعة وهو الجملة»[(١٠)].

وقد تأثُّر به ابن القيم (ت٧٥١) فيرى أن القول الشاذ هو «الذي ليس مع قائله دليل من كتاب الله ولا من سُنَّة رسول الله ﷺ»[(١١)]، وأنه: «المخالفة للكتاب والسُّنَّة

(١) المغني (١٧/ ٢١٢).
(٢) المعتمد (٢/ ٤٨٨).
(٣) الكافية (ص٣٨).
(٤) انظر: البحر المحيط (٤/ ٥١٨).
(٥) انظر: المستصفى (١/ ٣٥٠).
(٦) انظر: روضة الناظر (٢/ ٤٧٠).
(٧) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ٧٣١).
(٨) انظر: كشف الأسرار (٣/ ٢٤٧).
(٩) انظر: الإحكام، لابن حزم (٥/ ٨٧).
(١٠) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(١١) الفروسية المحمدية (ص٢٣٩).

وأقوال الصحابة ومخالفتها، ولا اعتبار عندهم بغير ذلك ما لم يجمع المسلمون على قول واحد، ويُعلم إجماعُهم يقيناً، فهذا الذي لا تحلُّ مخالفته»[١].

ثم نجد أن الطوفي (ت٧١٦) قصر إطلاق مصطلح الشذوذ على نوع خاص من الخلاف، وهو الكائن في العقائد لا الأحكام الفقهية ونحوها، فهو يقول: «**الشذوذ** المذموم المنهي عنه شرعاً هو الشذوذ الشاق عصا الإسلام، المثير للفتن، كشذوذ الخوارج والمعتزلة والرافضة ونحوهم، لا الشذوذ في أحكام الاجتهاد»[٢].

والخلاصة:

١ ـ أُخذ مصطلح (**الشذوذ**) كما يظهر من بعض الأحاديث النبوية المحذِّرة من الشذوذ، كحديث «**ومن شذَّ شذَّ إلى النار**».

٢ ـ استُعمل أولاً بمعنى مفارقة ما عليه أهل السُّنَّة والجماعة، كما ورد عند الإمام الدارمي (ت٢٨٠).

٣ ـ عرَّفه الجصاص (ت٣٧٠) ومن تابعه بانفراد الواحد أو الاثنين عن الجماعة.

٤ ـ عرَّفه القاضي عبد الجبار (ت٤١٥) وجمع من الأصوليين بأنه المخالفة بعد الموافقة، وليس هو مجردَ الانفراد.

٥ ـ عرَّفه ابن حزم (ت٤٥٦) بأنه مخالفة الحق مطلقاً، وتأثر به ابن القيم (ت٧٥١).

٦ ـ قصَره الطوفي (ت٧١٦) على المخالفة الاعتقادية لا الفقهية.

٧ ـ اتفق الجميع على ذمِّ الشذوذ؛ لأنه متوعَّدٌ عليه كما في النصِّ الوارد في ذلك، ولكونه مخالفاً لسبيل المؤمنين.

لكن هل الشذوذ مخالفة الواحد أو الاثنين للجمهور؟ أو هو المخالفة بعد الاتفاق؟

فإن قلنا بالأول حرم على الواحد أو الاثنين مخالفةُ رأي الجمهور ولو لم يَدخلَا في رأي الجمهور قبل.

وإن قلنا بالثاني فالشذوذ يكون بعد استقرار الإجماع وانعقاده.

---

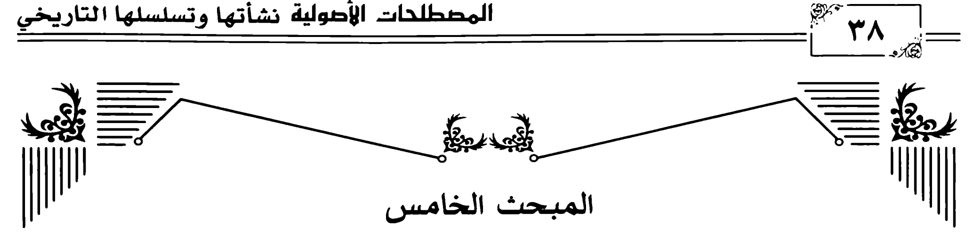
(١) الفروسية المحمدية (ص٢٤٠).

(٢) شرح مختصر الروضة (٣/٥٩).

وهذا الأخير هو الذي يظهر؛ إذ لو كان مخالفة الواحد أو الاثنين للجمهور شُذُوذاً قبل انعقاد الإجماع؛ لكان رأي أبي بكر ﷺ شذوذاً؛ لأنه خالف الصحابة في حرب المرتدين(١)، ثم إنه لا يوجد دليل صريح يدلُّ على المنع من مخالفة المجتهد لسائر العلماء، مادام أنه متمسك بدليل شرعي معتبر، وأما الأحاديث الناهية عن الشذوذ؛ فيمكن حملها على المخالفة بعد الموافقة، أو مخالفة جماهير العلماء لهوى أو عناد أو باستدلال بدليل غير معتبر، والله أعلم.



(١) انظر: الإحكام، لابن حزم (٥/ ٨٧).



المبحث الخامس

إجمــاع أهــل المدينــة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح (**إجماع أهل المدينة**) مركب إضافي، مكوَّنٌ من (إجماع) وهو المضاف، وسبق تعريفه في اللغة.

و(**أهل المدينة**) وهوالمضاف إليه.

أما (**الأهل**) فأهل البَيْت: سُكَّانه[١].

فأهل المدينة: سكانها.

والمدينة من قولهم: مَدَنَ بالمكان؛ أي: أقام به، ومنه سمِّيت المَدينَةُ مهاجر النبي ﷺ، وإذا نسبت إلى مدينة الرسول ﷺ قلت: مَدَنيٌّ[٢].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح (**إجماع أهل المدينة**) لم يرد في النصوص الشرعية، لكنه من المصطلحات التي انتشر استعمالها في كتب الأصول.

وأوردناه في أبواب الإجماع باعتبار بحث أكثر الأصوليين له في موضوعات الإجماع.

وأقدمُ ورودٍ للمصطلح ـ وقفنا عليه ـ كان عن سعيد بن المُسَيِّبِ (ت٩٤) حيث قال: «إنَّ رجلاً تَزوجَ وهو مُحْرِمٌ **فأجمَع أهلُ المدينة** على أنْ يُفَرَّقَ بينهما»[٣].

وورد أيضاً عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم (ت١٢٠) أنه قال: «يا

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (أهل)، (١/ ١٥٠).

(٢) الصحاح، مادة: (مَدَنَ)، (٦/ ٢٢٠١).

(٣) السنن الكبرى، للبيهقي (٥/ ٦٦ ـ ٦٧).

ابن أخي إذا وجدت **أهل هذا البلد** قد أجمعوا على شيء فلا يكن في قلبك منه شيء»[١].

ونجد المصطلح أيضاً منصوصاً عليه عند الإمام الشافعي (ت٢٠٤) حيث يقول لمناظرٍ له: «فإنْ كان الأَمْرُ عندكم **إجماعَ أهل المدينة** فقد خَالَفْتُمُوهُم...»[٢].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح **(إجماع أهل المدينة)** مصطلح متقدم، لكن الذي أشهره هم علماء المالكية؛ لأنه أصبح من أصولهم التي اختصوا بها، وقد تلقَّوه عن إمام مذهبهم: الإمام مالك بن أنس (ت١٧٩)، وهو لم يستعمله بهذا الاسم؛ بل كان كثيراً ما يكرِّر في «موطئه»: «الأمرُ المجتَمَع عليه عندنا»[٣]؛ أي: عند أهل المدينة.

وقد يعبِّر الإمام مالك عنه أيضاً بـما عليه العمل، فيقول: «ليس هذا الحديث بِالمُجْتَمَعِ عليه، وليس عليه العَمَلُ..»[٤]، والمقصود: عمل أهل المدينة.

والاستعمالان غير واضِحَي المعنى، وفي تحديدهما إشكال قديم.

ولعلَّ سبب ذلك أنه لا أحد من المتقدمين ـ ممن استعمله ـ حدَّد المقصود بإجماع أهل المدينة أو عملهم بوضوح؛ لذا وقع الخلاف في معناه، حتى قال الإمام الشافعي (ت٢٠٤) متحدثاً عن عمل أهل المدينة: «ومَا عَرَفْنَا ما ترِيد بِالعَمَلِ إلى يومنا هذا، وما أرانا نَعْرفه ما بقينا»[٥].

وقال الزركشي (ت٧٩٤): «ولم تَزَل هذه المسألةُ موصوفةً بالإشكال»[٦].

ويطلق على إجماع أهل المدينة أيضاً: اتفاق أو عمل أو مذهب أو أقوال أو نقل أهل المدينة.

ولها مدلولاتها المختلفة، والتعبير بعمل أو مذهب أو نقل أهل المدينة أدقُّ لما سيأتي.

---

(١) ترتيب المدارك وتقريب المسالك (١/ ٤٠).
(٢) كتاب اختلاف مالك والشافعي (٨/ ٧٧٧) ـ ضمن كتاب الأم ـ.
(٣) انظر مثالاً لذلك: الموطأ (١/ ٣٣٨، ٤٠٦، ٦٣٨)، (٢/ ٥، ١٠، ١٨٨).
(٤) الموطأ (١/ ٥٧٨).
(٥) كتاب اختلاف مالك والشافعي (٨/ ٦٤٠) ـ ضمن كتاب الأم ـ.
(٦) البحر المحيط (٤/ ٤٨٨).

ومما نهدف إليه في هذه الدراسة: محاولة تحديد معنى المصطلح بدقة، سواء عند الإمام مالك أو أتباعه؛ لذا يجدر بنا نقل كلام مَن بَيَّن معنى المصطلح دون من نقل معناه عن آخرين لم يسمهم، وهذا كثير.

ويُقصد بعدم وضوح المصطلح أنه محتمِلٌ لأمور، منها:

- المراد بـ: إجماع أو عمل أهل المدينة من حيث:
- المقصود بأهل المدينة، فهل هم علماؤها أو حتى عامتها؟
- وهل المقصود كلهم أو أكثرهم؟
- وما الفترة الزمنية المرادة الداخلة في الإجماع أو الاحتجاج؟
- وما الأمور التي يؤخذ بها بإجماعهم أو عملهم؟
- ولو فرضنا انطباق ما سبق بدقة على حكم شرعي فهل هو الإجماع الشرعي المقصود، أو هو إجماع خاصٌّ يحتجُّ به؟ أو هو الذي يرجح به ولا تحرم مخالفته؟

كل هذه الأسئلة تتوجه لإجماع أهل المدينة، ولذا يهمنا استكشاف رأي الإمام مالك (ت١٧٩) وتحديد مراده بعمل أهل المدينة، ويجدر بنا الاستفادة من الدراسة التي كتبها الشيخ الباحث د. عبد الرحمٰن الشعلان في رسالته (أصول فقه الإمام مالك ـ أدلته النقلية ـ) حيث قرَّر بعد دراسة مستفيضة أن مقصود الإمام مالك بعمل أهل المدينة أو إجماعهم: **ما اتفق عليه العلماء والفضلاء بالمدينة كلهم أو أكثرهم، سواء كان سنده نقلاً أم اجتهاداً**، أما في النقل فما كان منه في العهد النبوي وفي فترة الخلفاء الراشدين، وأما العمل الاجتهادي فالحجية منحصرة في زمن الصحابة والتابعين وأتباع التابعين، وليست متعدية إلى غيرهم.

وسواء كان عملهم: قولاً أو فعلاً أو إقراراً أو تركاً أو تحديداً لمقدار من المقادير أو لمكان من الأمكنة المدنية.

ونقَل من كلام مالك نفسه وأهل العلم المحققين، كابن عبد البر (ت٤٦٣) وابن تيمية (ت٧٢٨) وغيرهم ما يدلُّ لذلك[1].

فقوله في التعريف: **(اتفاق)** يؤخذ هذا من كلام الإمام مالك (ت١٧٩) نفسه

---

(١) أصول فقه الإمام مالك، أدلته النقلية (٢/ ١٠٤٢) وما بعدها.

حين يكرِّر قول: الأمر المجتمع عليه، الذي لا اختلاف فيه، والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا، كما أشرنا إليه سابقاً.

وأما قوله: **(العلماء والفضلاء بالمدينة)** فكما قال ابن عبد البر (ت٤٦٣): «والذي أقول به إن مالكاً رَحِمَهُ اللَّهُ إنما يحتجُّ في «موطئه» وغيره بعمل أهل المدينة يريد بذلك عمل العلماء والخيار والفضلاء، لا عمل العامة السَّوْدَاءِ»[١].

وقوله: **(كلهم أو أكثرهم)**؛ أي: يكفي عند الإمام مالك اتفاقُ أكثر أهل المدينة ولا يلزم اتفاق الكل، واستدلَّ د.عبد الرحمٰن الشعلان بثلاثة أدلة ترجَّح استدلاله[٢].

وأما كبار أئمة المذهب الذين تطرَّقوا لهذا الاصطلاح؛ فيمكن بيان موقفهم على النحو التالي:

١ ـ الجُبَيْرِي (ت٣٧٨).

وهو أول من نقف عليه يفصِّل شيئاً من القول في ذلك، حيث قال: «**وإجماع أهل المدينة**... ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: استنباط، **والآخر**: توقيف.

فالضرب الأول: لا فرق بينهم وبين سائر أهل الأمصار فيه.

وأما الضرب الثاني المضاف إلى التوقيف فهو الذي يعوَّل عليه، ويُعترض على خبر الواحد به، نحو إسقاطهم الزكاة في الخَضْروات، والأذان...»[٣].

وسنجد أنَّ مَن بعده مِن علماء المالكية إلا ما ندر يقسمون إجماع أو عمل أهل المدينة إلى قسمين:

الأول: ما نُقِل إلى زمن الإمام مالك من عملهم، وبعضهم يعبِّر بـ: ما يُحكى، أو ما كان توقيفاً...

الثاني: ما كان من عملهم بالاجتهاد أو بالاستنباط أو بالاستدلال...

فالأول هو المراد وهو محلُّ الاحتجاج؛ لأنه من قبيل العمل بالأخبار المتواترة.

---

(١) التمهيد (٧/ ٢٢٢).

(٢) انظر: أصول فقه الإمام مالك، أدلته النقلية (٢/ ١٠٤٢) وما بعدها.

(٣) مقدمة في الأصول، للجبيري (ص٢١١) ـ ملحقة بمقدمة ابن القصار ـ.

وعلى هذا نصَّ جمع من كبار المالكية، **كابن القصار (ت٣٩٧)**[١]، **وابن الفخَّار (٤١٩)**[٢].

والأول كما يبدو محلُّ اتفاقٍ بين علماء المالكية.

أما الثاني فهو محلُّ خلاف، فجمهور المالكية ومحققوهم على عدم الاحتجاج به، واختار بعضهم أنه حجة، وذهب بعضهم أنه يُرجَّح به على اجتهاد غيرهم.

وأفرد ابن الفخار (٤١٩) صورة مستقلة هي ما إذا انتشر في أهل المدينة عملٌ خلفاً عن سلف، وعدَّها إجماعاً[٣].

والصواب ـ والله أعلم ـ أنه لا ينبغي إفرادها أو عدُّها إجماعاً؛ بل جعلها مندرجة تحت نقل التواتر، أما ما نُقل آحاداً فلا يفرق بين عمل أهل المدينة وغيرهم.

٢ ـ القاضي عبد الوهاب البغدادي (ت٤٢٢).

نقل الزركشي (ت٧٩٤) كلامه عن إجماع أهل المدينة، وهو بمعنى كلام **الجُبَيْرِي (ت٣٧٨)**، لكن زاده شيئاً من التفصيل، وملخص كلام القاضي عبد الوهاب أن إجماع أهل المدينة ضربان: نَقْليٌّ، واستدلاليٌّ.

والضرب الأول: على ثلاثة أضرب، منه: نقل شرع مبتدأ من جهة النبي ﷺ، إما من قول أو فعل أو إقرار.

فالأول: كنقلهم الصاعَ والمدَّ، والأذان والإقامة.

والثاني: نقلهم المتصل كعهدة الرقيق[٤] وغير ذلك.

والثالث: كتركهم أخذ الزكاة من الخضراوات مع أنها كانت تزرع بالمدينة، وكان النبي ﷺ والخلفاء بعده لا يأخذونها منها.

وهذا النوع من إجماعهم حجةٌ يلزم المصير إليه، وترك الأخبار والمقاييس له، لا اختلاف بين المالكية فيه.

---

(١) مقدمة ابن القصار (ص٧٥).

(٢) انظر: مقدمة الانتصار لأهل المدينة (ص٢١٩) ـ ملحقة بمقدمة ابن القصار ـ.

(٣) مقدمة الانتصار لأهل المدينة (ص٢١٩) ـ ملحقة بمقدمة ابن القصار ـ.

(٤) «عُهْدة الرَّقيق» المدة التي تكون من ضمان بائعه، وهي ثلاثة أيام بعد عقد بيعه، وقد تسمى وثيقةُ الشراء: عهدة. مطالع الأنوار، لابن قرقول (٦/ ٤٤٤).

والضرب الثاني: وهو إجماعهم من طريق الاستدلال، فاختلف المالكية على ثلاثة أوجه، **أحدها**: أنه ليس بإجماع، ولا مرجِّح وأنكروا كونه مذهباً لمالك، **ثانيها**: أنه مرجِّحٌ، **ثالثها**: **أنه حجةٌ**، وإن لم يحرم خلافه[١].

وهذا التفصيل الذي ذكره القاضي عبد الوهاب لقي قبولاً كبيراً عند المالكية، وزاد من انتشاره اختيار القاضي عياض **(ت٥٤٤)** في «ترتيب المدارك»[٢] وقد زاد: الترك، **كتركه** لأمور وأحكام لم يلزمهم إياها مع شهرتها لديهم وظهورها فيهم.

وكذا ارتضى كلامَ القاضي عبد الوهاب (ت٤٢٢) ابنُ رشيق (ت٦٣٢) فنقله ولخَّصه في كتابه «لباب المحصول»[٣].

٣ ـ الباجي (ت٤٧٤).

سماه: إجماع أهل المدينة، ونَقْل أهل المدينة، وأقوال أهل المدينة.

وذكر أن مقصود الإمام مالك بذلك: ما طريقه النقل، فهو معدود من المتواتر.

أما ما نقله أهل المدينة من سنن الرسول ﷺ من طريق الآحاد أو ما أدركوه بالاستنباط والاجتهاد فهذا لا فرق فيه بين علماء المدينة وعلماء غيرها[٤].

٤ ـ ابن رشد (ت٥٩٥).

قال: «فمن رأى إجماع أهل المدينة حجة لأنهم الأكثر في أول الإسلام فلا معنى له، **لكن حذَّاق المالكيين إنما يرونه حجة من جهة النقل**، وهذا إذا بُنِيَ فيه[٥] أن يجعل حجة فيما يظهر لي، فينبغي أن يصرِّح فيه بنقل العمل قرناً بعد قرن حتى يوصل بذلك إلى زمن رسول الله ﷺ، فيكون ذلك حجة بإقراره له ﷺ»[٦].

ويقول في «بداية المجتهد»: «وبالجملة العمل لا يشك أنه قرينة إذا اقترنت بالشيء المنقول إن وافقته أفادت به غلبة ظنٍّ، وإن خالفته أفادت به ضعف الظنِّ، فأما هل تبلغ هذه القرينة مبلغاً ترد بها أخبار الآحاد الثابتة؟ ففيه نظر، وعسى أنها تبلغ في بعض ولا تبلغ في بعض؛ لتفاضل الأشياء في شدة عموم البلوى بها»[٧].

---

(١) نقل القرافي كلامه في نفائس الأصول (٦/ ٢٧١٠)، والزركشي في البحر المحيط (٤/ ٤٨٥).
(٢) ترتيب المدارك (١/ ٤٧ ـ ٤٨).
(٣) (ص٤٠٣ ـ ٤٠٦).
(٤) انظر: إحكام الفصول (١/ ٤٨٨).
(٥) يظهر أن هناك سقطاً في السياق.
(٦) الضروري (ص٩٣).
(٧) بداية المجتهد (١/ ٣٣٥).

إذاً، فقد اقتصر بمحلِّ الاحتجاج في المنقولات.

٥ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦).

قال: «إجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجةٌ عند مالك، وقيل: محمولٌ على أن روايتهم متقدمةٌ، وقيل: على المنقولات المستمرة، كالأذان والإقامة، والصحيح: التعميم»[1].

ويقصد ابن الحاجب بالتعميم؛ أي: أن مذهب مالك هو أن إجماع أهل المدينة ـ سواءٌ كان على المنقولات المستمرة أو غيرها ـ حجةٌ[2].

٦ ـ القرافي (ت٦٨٤).

قال: «وإجماع أهل المدينة عند مالكٍ رَحِمَهُ اللهُ فيما طريقه التوقيف حجةٌ خلافاً للجميع»[3].

وفي «نفائس الأصول»[4] نقل اختلاف أصحاب مالك في تقرير مذهبه على قولين:

الأول: أن مقصوده تلك الأقوال المنقولة خاصة، إما عن قول أو فعل منه ﷺ.

الثاني: أن المقصود ما هو أعمُّ من هذا، وهو أنهم إذا اتفقوا على فعل، أو كانوا في أنفسهم يفعلون فعلاً لا يعلم مستندهم فيه؛ فإنه يكون حجة ويقدَّم على الأحاديث، وكذلك القول في الترك.

وهذا القول الأخير يساعدنا في فهم مراد ابن الحاجب (ت٦٤٦) بقوله بحجية التعميم.

٧ ـ الشريف التلمساني (ت٧٧١).

قال: «إجماع أهل المدينة حجة. . بإجماعهم في الأذان والإقامة والمد والصاع وغير ذلك من المنقولات المستمرة»[5].

٨ ـ الشاطبي (ت٧٩٠).

قال: «فأشار مالكٌ إلى **أن ما جرى عليه العمل وثبت مستمراً** أثبتُ في الاتِّباع

---

(١) مختصر ابن الحاجب (١/ ٤٦١).

(٢) انظر: بيان المختصر، للأصفهاني (١/ ٥٦٣).

(٣) شرح تنقيح الفصول (ص٣٣٤).

(٤) نفائس الأصول (٦/ ٢٨١٢).

(٥) مفتاح الوصول (ص٧٥٢ ـ ٧٥٣).

وأولى أن يرجع إليه، وهو واضحٌ في أن العمل العام هو المعتمد على أيِّ وجه كان، وفي أيِّ محلٍّ وقع، ولا يلتفت إلى قلائل ما نقل، ولا نوادر الأفعال إذا عارضها الأمر العام والكثير»[(١)].

إذاً الحجة في عمل أهل المدينة عند الشاطبي ليس إجماعهم؛ بل العمل العام الذي عليه جميعهم أو جمهورهم، واستمر إلى عصر الإمام مالك (ت١٧٩) فيما يظهر من كلامه.

٩ ـ الشنقيطي (ت١٣٩٣).

قال: «الصحيح عنه أن إجماع أهل المدينة المعتبر له شرطان:

أحدهما: أن يكون فيما لا مجال للرأي فيه، **الثاني**: أن يكون من الصحابة والتابعين لا غير ذلك؛ لأن قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه في حكم المرفوع، فألحق بهم مالك التابعين من أهل المدينة فيما [ليس][(٢)] فيه اجتهاد لتعلُّمهم ذلك عن الصحابة.

أما في مسائل الاجتهاد فأهل المدينة عند مالك؛ فالصحيح عنه كغيرهم من الأمة، وحكي عنه الإطلاق»[(٣)].

ما سبق هو نقلٌ لعدد من آراء المالكية في معنى إجماع أو عمل أهل المدينة.

ومن خلاله نستطيع التمثيل على الإشكال الذي وقع فيه بعض الأصوليين، من نسبة آراء لم يقل بها أحد من المالكية فيما وقفنا عليه، أو نِسبة المرجوح من أقوالهم للمذهب، **ومن هؤلاء**:

١ ـ ابن حزم (ت٤٥٦).

قال: «قالت طائفة: إجماع كلِّ أهل المدينة هو الإجماع، وهذا قول المالكيين»[(٤)].

ثم بيَّن أنهم على مذهبين: طائفة تحتج بإجماع أهل المدينة سواء كان عن رأي أو قياس أو نقل، وطائفة منهم تحتج به فيما كان نقلاً فقط.

وهذا غير صحيح، فلم يقل أو ينقل عن أحد من المالكية أن إجماع كل أهل

---

(١) الموافقات (٣/ ٢٧١).
(٢) زيادة يستقيم بها الكلام.
(٣) مذكرة أصول الفقه (ص١٨٢).
(٤) الإحكام، لابن حزم (٤/ ١٤٥).

المدينة هو الإجماع الشرعي، ولو فرضنا أن أحداً قاله فلا يصحُّ نسبته للمذهب.

٢ ـ أبو يعلى (ت٤٥٨).

قال: «حُكِي عن مالك أنه قال: إذا أجمع أهل المدينة على شيء صار إجماعاً مقطوعاً عليه، وإن خالفهم فيه غيرهم.

وقال قوم من أصحابه: إنه أراد إجماعهم فيما طريقه النقل، وهذا فرارٌ من المسألة.

وقال آخرون: أراد بذلك اجتماعهم في زمن الصحابة والتابعين ومن يليهم»(١).

ويلاحظ على كلامه أن نسبته القولَ للمالكية بأن إجماع أهل المدينة هو الإجماع الذي لا تجوز مخالفته فيه نظر كما سبق.

وأما أن مرادهم به إجماعهم في المنقولات فهذا ما صرَّح به كبارهم، ويدلُّ عليه كلام الإمام مالك نفسه، فليس فراراً من المسألة.

وأما قوله: (أراد بذلك اجتماعهم في زمن الصحابة والتابعين) فهذا صحيح بحسب التفصيل السابق

٣ ـ الجويني (ت٤٧٨).

قال: «نقل أصحاب المقالات عن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ أنه كان يرى اتفاق أهل المدينة؛ يعني: علماؤها حجةً، وهذا مشهور عنه ولا حاجة إلى تكلُّف ردٍّ عليه، فإن صح النقل فإن البقاع لا تعصم ساكنيها، ولو اطلع مطلع على ما يجري بين لابَتَي المدينة من المخازي قضَّى العجب، فلا أثر إذاً للبلاد، ولو فرض احتواء المدينة على جميع علماء الإسلام فلا أثر لها، فإنه لو اشتمل عليهم بلدة من بلاد الكفر ثم أجمعوا لاتُّبعوا، والظن بمالك رَحِمَهُ اللَّهُ لعلوِّ درجته أنه لا يقول بما نقل الناقلون عنه، نعم قد يتوقف في الأحاديث التي نقلها علماء المدينة ثم خالفوها؛ لاعتقاده فيهم أنهم أخبر من غيرهم بمواضع الأخبار وتواريخها»(٢).

ويظهر من كلام الجويني أنه فهم أن مراد الإمام مالك بإجماع أهل المدينة في عصره أو في كل عصر، وهذا ما لم يقله مالك أو أحد من أصحابه المعتبرين.

---

(١) العدة (٤/١١٤٢ ـ ١١٤٣).

(٢) البرهان (١/٤٥٩).

٤ ـ البزدوي (ت٤٨٢).

قال معدِّداً مذاهب من يرى أن الإجماع محصور في طائفة محددة: «ومنهم من قال: ليس ذلك إلا لأهل المدينة»[١].

وتابعه **السرخسي (ت٤٨٣)**[٢].

ونسب هذا الرأي للمالكية أيضاً: الغزالي (ت٥٠٥)[٣]، والرازي (ت٦٠٦)[٤].

وهذا لم يقل به أحد من المالكية فيما وقفنا عليه.

وقد حرَّر شيخ الإسلام **ابن تيمية (ت٧٢٨)** المراد بمذهب أهل المدينة، **فجعله على أربع مراتب:**

إحداها: ما يجري مجرى النقل عن النبي ﷺ، كنقلهم لمقدار الصاع والمُدِّ، فهذا حجةٌ بالاتفاق، ولهذا رجع أبو يوسف إلى مالك فيه، وقال: لو رأى صاحبي كما رأيت لرجع كما رجعت.

الثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، فهذا كله هو حجةٌ عند مالك، ونصَّ عليه الشافعي[٥]، ويحكى عن أبي حنيفة أن قول الخلفاء عنده حجةٌ[٦].

الثالثة: إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين وقياسين، فهل يرجَّح أحدهما بعمل أهل المدينة؟ **وهذا موضع الخلاف.**

الرابعة: النقل المتأخر بالمدينة، والجمهور على أنه ليس بحجة شرعية، وبه قال الأئمة الثلاثة، وهو قول المحققين من أصحاب مالك[٧].

والخلاصة:

١ ـ أن أقدم نصٍّ ورد فيه ذكر إجماع أهل المدينة كان عند سعيد بن المسيب (ت٩٤).

---

(١) أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٣/ ٢٤١).
(٢) أصول السرخسي (١/ ٣١٤).
(٣) المستصفى (١/ ٣٥١).
(٤) المحصول (٤/ ١٦٢).
(٥) انظر: البحر المحيط (٤/ ٤٨٦)، وقد نقل كلام ابن تيمية السابق بنوع تصرف واختصار.
(٦) ولم أقف على ذلك في كتب الحنفية.
(٧) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٣٠٣ ـ ٣١٠)، وانظر: أعلام الموقعين (٣/ ٢٤٩)، وزاد المعاد (١/ ٢٥٣)، فكلام ابن القيم فيه قريب من كلام شيخه.

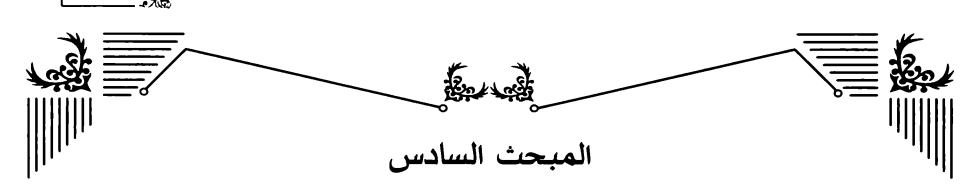
٢ ـ أشهرَ الإمام مالك هذا المصطلح، حيث استدلَّ كثيراً في «موطئه» بقوله: «الأمر المجتمع عليه عندنا»؛ أي: عند أهل المدينة.

٣ ـ أشكل تحديد مفهوم هذا المصطلح على كثير من أهل العلم المتقدمين والمتأخرين.

٤ ـ أول من عرَّف هذا المصطلح هو **الجُبَيْرِي** (**ت٣٧٨**)، وقد لاقى تعريفه قبول كثير من أهل العلم.

٥ ـ حرَّر بعض أهل العلم المقصود بإجماع أهل المدينة بتحرير مفصَّلٍ ويتفق مع أقوال الإمام مالك (**ت١٧٩**) وكبار أئمة مذهبه.





المبحث السادس

إجماع أهل البيت أو العتـــرة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

(**إجماع أهل البيت**) أو (**إجماع العِتْرة**) مصطلحان يحملان نفس المدلول.

وسبق بيان معنى المفردات (إجماع) و(أهل).

وأما **البيت**؛ فقال ابن فارس (ت٣٩٥): «الباء والياء والتاء أصلٌ واحد، وهو المأوى والمآب ومَجْمَع الشَّمْل، يقال: بيتٌ وبُيوتٌ وأبياتٌ»[١].

وأما **العِتْرَة**؛ فقال ابن فارس (ت٣٩٥): «فالعين والتاء والراء أصلٌ صحيح يدلُّ على معنيين:

أحدهما: الأصل والنِّصاب، **والآخر**: التفرُّق.

فالأول: ما ذكره الخليل أنَّ عِتْرَ كلِّ شيء: نِصابُه، قال: وعِتْرَةُ المِسحاة خَشَبَتُها التي تُسَمَّى يَدَ المِسْحاة، قال: ومن ثَمَّ قيل: عِتْرَةُ فلان؛ أي: مَنْصِبُه، وعِترتُه هم أقرباؤُه، مِن ولَدِه وولَدِ ولَدِه وبني عَمِّه، هذا قول الخليلِ في اشتقاق العِتْرَة، وذَكَرَ غيره أنَّ القياس في العِتْرَةِ ما نذكره مِن بَعْدُ.

والأصل الثاني: العِتْرُ، قال قوم: هو الذي يقال له: المَرْزَنْجُوشُ، قال: وهو لا يَنْبُتُ إلا مُتَفَرِّقاً، قال: وقِيَاسُ عِتْرَةِ الإنسان مِن هذا؛ لأنهم أَقْرِبَاؤُه مُتَفَرِّقو الأنسابِ، هذا مِن أبيه، وهذا مِن نَسْلِهِ كولده»[٢].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

لم يرد مصطلح (إجماع أهل البيت) أو (إجماع العترة) في النصوص الشرعية أو كلام السلف، أو متقدمي الأصوليين، وذلك فيما وقفت عليه.

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (بيت)، (١/ ٣٢٤) ـ باختصار وتصرف يسير ـ.

(٢) المرجع السابق، مادة: (عَتَرَ)، (٤/ ٢١٧).

وأول من وقفنا عليه يبحث مسألة (إجماع أهل البيت) أو (إجماع العترة) **القاضي عبد الجبار** (ت٤١٥) حيث يقول: «اختلفوا في الإجماع المعتبر... قال بعضهم: المعتبر **إجماع عترة الرسول وأهل بيته صلى الله عليهم**»[(١)].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

وبعده تطرَّق الأصوليون لمسألة (إجماع أهل البيت أو اتفاقهم) أو (إجماع العترة أو عترة الرسول ﷺ) في مصنفاتهم، ومنهم من استعمل المصطلحين جميعاً بدون تمييز بينهما أو إرادة المغايرة.

فممن أورده بالمصطلح الأول: الشيرازي (ت٤٧٦)[(٢)]، والسمعاني (ت٤٨٩)[(٣)]، وأبو الخطاب (ت٥١٠)[(٤)]، وابن عقيل (ت٥١٣)[(٥)]، والآمدي (ت٦٣١)[(٦)]، وابن الحاجب (ت٦٤٦)[(٧)]، والمجد ابن تيمية (ت٦٥٢)[(٨)]، والطوفي (ت٧١٦)[(٩)]، والزركشي (ت٧٩٤)[(١٠)]، وابن اللحام (ت٨٠٣)[(١١)]، وابن الهمام (ت٨٦١)[(١٢)].

وممن أورده بالمصطلح الثاني: البزدوي (ت٤٨٢)[(١٣)]، والسرخسي (ت٤٨٣)[(١٤)]، والرازي (ت٦٠٦)[(١٥)]، والقرافي (ت٦٨٤)[(١٦)]، والبيضاوي (ت٦٨٥)[(١٧)]، وابن جزي (٧٤١)[(١٨)]، وصدر الشريعة (ت٧٤٧)[(١٩)].

---

(١) المغني (١٧/ ٢٠٥).
(٢) انظر: التبصرة (ص٣٦٩).
(٣) انظر: قواطع الأدلة (٣/ ٣٢٦).
(٤) انظر: التمهيد (٣/ ٢٧٧).
(٥) انظر: الواضح (٥/ ١٨٨).
(٦) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ٧٥٥).
(٧) انظر: مختصر ابن الحاجب (١/ ٤٦٣).
(٨) انظر: المسودة (ص٣٣٣).
(٩) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ١٠٧).
(١٠) انظر: البحر المحيط (٤/ ٤٩٠).
(١١) انظر: المختصر (ص٧٧).
(١٢) انظر: التحرير بشرحه التقرير (٣/ ٩٨).
(١٣) انظر: أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٣/ ٢٤١).
(١٤) انظر: أصول السرخسي (١/ ٣١٤).
(١٥) انظر: المحصول (٤/ ١٦٩)، والمعالم بشرح ابن التلمساني (٢/ ١٠٣).
(١٦) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٣٤).
(١٧) انظر: المنهاج (ص٤١٩).
(١٨) انظر: تقريب الوصول (ص١٣٣).
(١٩) انظر: التوضيح (٢/ ٤٦).

والمراد بأهل البيت أو العترة في هذه المسألة: علي وفاطمة والحسن والحسين ﷺ، دون أن يقصدوا عامة أهل البيت ﷺ.

على هذا نصَّ جمع من الأصوليين، كابن عقيل (ت٥١٣)[1]، والرازي (ت٦٠٦)[2] والآمدي (ت٦٣١)[3]، والطوفي (ت٧١٦)[4]، والزركشي (ت٧٩٤)[5].

ويجدر التنبيه هنا على أن الخلاف الوارد في كتب أهل السُّنَّة في معنى (أهل البيت)، غير داخل في مصطلح (إجماع أهل البيت) أو (إجماع العترة) الذي ورد في مباحث الإجماع؛ إذ إن المحتجين بإجماع (أهل البيت) أو (العترة) هم من غير أهل السُّنَّة؛ من الروافض والزيدية، إلا ما حكي عن أبي يعلى (ت٤٥٨)[6].

كما يحسن التنبيه أيضاً على أن الرافضة الاثني عشرية يحتجون بقول كل واحد من الأئمة الاثني عشر المعصومين عندهم[7]، بينما الشيعة الزيدية يحتجون بإجماع أهل البيت[8]، فيكون الذي تقلَّد هذا القول هم الشيعة الزيدية.

وعلَّق ابن تيمية (ت٧٢٨) على قول الرافضة الاثني عشرية (إن إجماع العترة حجةٌ): «ثم يدَّعون أن العترة هم الاثنا عشر، ويدَّعون أن ما نقل عن أحدهم، فقد أجمعوا كلهم عليه»[9].

وقد جاء في «هداية العقول» ـ وهو من كتب أصول فقه الزيدية ـ: «والمراد بالعترة الذين قولهم حجة: علي وفاطمة والحسنان في عصرهم ومن كان منتسباً إلى الحسنين في كل عصر»[10].

وفي «منهاج الوصول» ـ وهو من كتب أصول فقه الزيدية أيضاً ـ: «واعلم أنه

---

(١) انظر: الواضح (٥/ ١٨٨).
(٢) انظر: المحصول (٤/ ١٦٩).
(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (٢/ ٧٥٦).
(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ١١٢).
(٥) انظر: البحر المحيط (٤/ ٤٩٠).
(٦) حكاه عنه ابن تيمية في منهاج السُّنَّة (٧/ ٣٧٥)، وابن اللحام في مختصره ٧٧، وذكر أن أبا يعلى اختاره في كتابه: المعتمد.
(٧) انظر: مبادئ الوصول، لابن المطهر الحلي (ص١٩٠)، الوسيط في أصول الفقه، للسبحاني (٢/ ٣١).
(٨) انظر: نجاح الطالب، للمقبلي (ص٢٣٨)، هداية العقول، للحسين بن القاسم (١/ ٤٩٢).
(٩) منهاج السُّنَّة النبوية (١/ ٦٩).
(١٠) هداية العقول، للحسين بن القاسم (١/ ٤٩٢).

لا خلاف هنا أن المراد بأهل البيت عليهم السلام علي وفاطمة والحسنان ومن حَدَثَ من ذريتهما، فإن هؤلاء هم الذين وقع الخلاف في كون إجماعهم حجة دون غيرهم، وهم الذين يعبَّر عنهم بالعترة أيضاً»[1].

والخلاصة:

١ ـ أول من أنشأ هذا المسألة هو القاضي عبد الجبار (ت٤١٥).

وقد استعمل لفظَ العترة دون أن يضيف الإجماع إليه، وأول من استعمله مضافاً هو الرازي (ت٦٠٦) حيث سمَّاه (إجماع العترة).

٢ ـ استعمل الشيرازي (ت٤٧٦) مصطلح (إجماع أهل بيت رسول الله رضي الله عنهم)، وبعده استعمله أبو الخطاب باسم (إجماع أهل البيت)، وأصبح يستعمل كثيراً بهذا اللفظ.

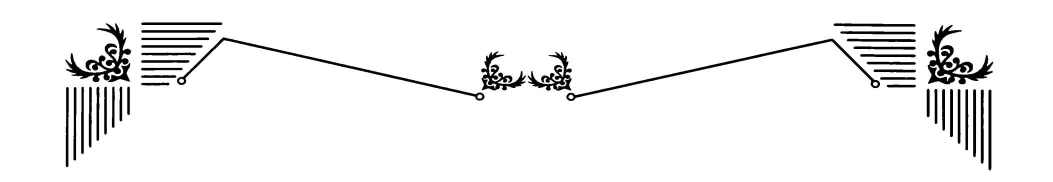
٣ ـ نقل أصوليُّو أهل السُّنَّة أن المراد بأهل البيت عند من يحتج بإجماعهم: علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم.

٤ ـ الذي يظهر أن المقصود بإجماع أهل البيت عند الرافضة الاثني عشرية: قول أحد الأئمة الاثني عشر الذين يزعمون عصمتهم وأن قوله حجة، وهذا بحسب عقيدتهم المنحرفة.

وأما الزيدية فيرون أن الحجة بإجماع علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم، ومن حدث من ذريتهما.



(١) منهاج الوصول لأحمد بن يحيى بن المرتضى (٦٢١).



الفصل الثامن

في القياس

وفيه عشرون مبحثاً:

المبحث الأول: القياس.

المبحث الثاني: الأصل.

المبحث الثالث: الفرع.

المبحث الرابع: العلة.

المبحث الخامس: قياس العلة.

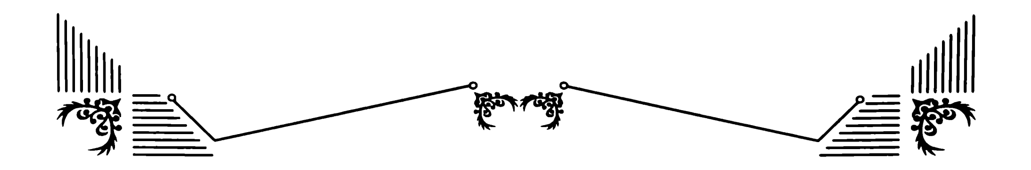
المبحث السادس: قياس الدلالة.

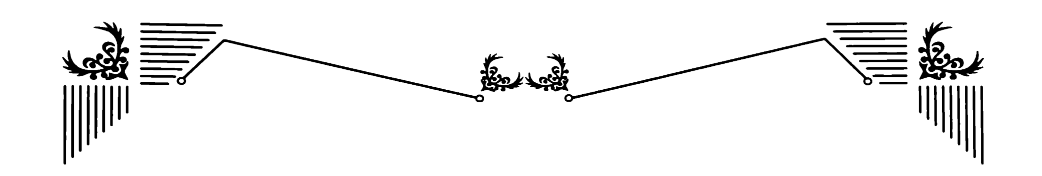
المبحث السابع: قياس الشبه.

المبحث الثامن: قياس العكس.

المبحث التاسع: القياس المركب.

المبحث العاشر: تنقيح المناط.





المبحث الحادي عشر: تخريج المناط.

المبحث الثاني عشر: تحقيق المناط.

المبحث الثالث عشر: التنبيه والإيماء.

المبحث الرابع عشر: المناسبة أو الإخالة.

المبحث الخامس عشر: المؤثر.

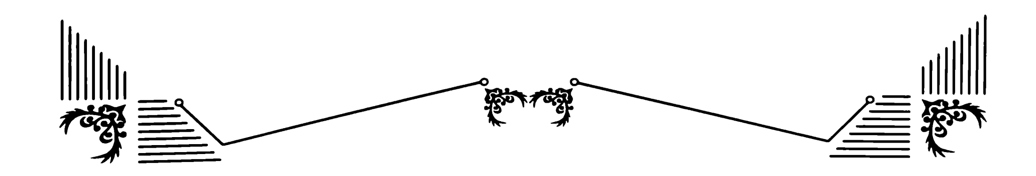
المبحث السادس عشر: الملائم.

المبحث السابع عشر: الغريب.

المبحث الثامن عشر: الطرد.

المبحث التاسع عشر: الدوران.

المبحث العشرون: السبر والتقسيم.



المبحث الأول

القيــاس

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

القاف والواو والسين أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تقدير شيءٍ بشيء، ثم يُصَرَّف فتقلبُ واوهُ ياءً، والمعنى في جميعِهِ واحد... ومنه القياسُ، وهو تقديرُ الشَّيءِ بالشيءِ، والمِقْدارُ مقياسٌ، تقول: قايَسْتُ الأمرَين مُقايَسةً وقياساً، قال [الشاعر][1]:

يَخْزَى الوشِيظُ[2] إذا قال الصَّرِيحُ لَهُمْ عُدُّوا الحَصَى ثُمَّ قِيسُوا بالمَقايِيسِ[3]

يقول: عُدُّوا شَرَفَنا وعَدَدَنا، ثمَّ قيسُوا أنفسَكُم بنا[4].

فالقياس مصدر للفعل: قاسَ، بمعنى قَدَّر، يقال: قاس الثوب بالذراع، إذا قدَّره به، وهو يتعدى بالباء، ولكن القياس الشرعي يتعدى بـ: على؛ لتضمُّنه معنى البناء والحمل.

والتقدير يستدعي التسوية، فإن التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما إلى الآخر بالمساواة[5].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح (القياس) وإن لم يرد في كتاب الله تعالى بهذا الاسم؛ لكنه وارد بلفظ متضمِّن له، وهو الميزان، قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧]، وقال: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧﴾ [الرحمن: ٧].

---

(١) هو جرير بن عطية بن الخطفي. كما في الألفاظ، لابن السكيت (ص١٤١).

(٢) الوَشِيظ مِن الناس: لَفِيفٌ ليس أصلهم واحداً...والدُّخلاء في القومِ ليسوا من صَميمهم. لسان العرب، مادة: (وشظ)، (٧/ ٤٦٥).

(٣) مقاييس اللغة، مادة: (قَوَسَ)، (٥/ ٤٠).

(٤) تاج العروس، مادة: (و ش ظ)، (٢٠/ ٢٨٨).

(٥) نهاية السول، للإسنوي (٢/ ٧٩١) ـ باختصار ـ.

وجمهور المفسرين على أن المقصود بالميزان: العدل، وبعضهم ذهب إلى أنه الميزان الحسي؛ أي: آلة الوزن[١]، ولا تعارض بين القولين، فالقولان متلازمان.

قال ابن تيمية (ت٧٢٨): «والميزان التي أنزلها الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الحديد: ٢٥] هي ميزان عادلة، تتضمَّن اعتبارَ الشيء بمثله وخلافه، فيُسوَّى بين المتماثلين، ويُفَرَّق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف»[٢].

وقال الخطيب البغدادي (ت٤٦٣): «والقياس مثاله مثال الميزان: أن يوزن به الشيء من الفروع؛ ليعلم ما يوازنه من الأصول فيعلم أنه نظيره، أو لا يوازنه فيعلم أنه مخالفه»[٣].

أما في السُّنَّة المطهرة فقد ورد التصريح بذكره في حديث مختلف في صحته، وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**ستفترق أُمَّتي على بِضْعٍ وسبعين فِرْقَةً، أعظمُها فِرْقَةً قومٍ يقيسون الأُمُورَ برأيهم، فيُحَرِّمُون الحلال ويُحَلِّلُون الحرام**»[٤].

أما وروده غير مصرح به، فقد نقل بعض العلماء الإجماعَ[٥] على أن المقصود بالاجتهاد هو القياس في حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه حين بعثه النبي ﷺ قاضياً إلى اليمن وسأله النبي ﷺ: «**كيف تقضي؟**»، فقال: أقضي بما في كتاب الله، قال: «**فإن لم يكن في كتاب الله؟**»، قال: فبسُنَّة رسول الله ﷺ، قال: «**فإن لم يكن في سُنَّة رسول الله ﷺ؟**»، قال: **أجتهد رأيي** ولا آلو[٦]..

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٠/٤٨٩)، (٢٢/١٧٧)، وزاد المسير (٧/٢٨٠)، (٨/١٠٧).

(٢) مجموع فتاوى، لابن تيمية (٩/٢٤٢). (٣) الفقيه والمتفقه (١/٤٤٧).

(٤) أخرجه **الطبراني في** معجمه الكبير، رقم (١٨٩٠)، **والحاكم في** مستدركه، رقم (٨٣٢٥)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه. (٤/٤٣٠). **وابن عبد البر في** جامع بيان العلم وفضله، وقال: هذا عند أهل العلم بالحديث، حديث غير صحيح، حملوا فيه على نعيم بن حماد (أحد رواة الحديث)، وقال أحمد بن حنبل ويحيى بن معين: حديث عوف بن مالك ـ راوي هذا الحديث ـ لا أصل له. (٢/٨٩١). وقال الزركشي: هذا حديث لا يصح. المعتبر، للزركشي (ص٢٢٧).

(٥) كالزركشي في البحر المحيط (٥/١١).

(٦) أخرجه أحمد، رقم (٢٢٠٠٧)، (٣٦/٣٣٣). والترمذي، رقم (١٣٢٧)، وقال: وليس إسناده عندي بمتصل. وأبو داود، رقم (٣٥٩٢).

وفي عصر الصحابة ﷺ نجد نصّاً عن عمر بن الخطاب ﷺ فيه تصريح بالقياس، وهو من عُمَدِ أدلة القائلين بحجيته، حيث كتب في رسالة مشهورة لأبي موسى الأشعري ﷺ ـ وكان واليه على البصرة ـ: «اعرف الأمثالَ والأشباهَ ثم قِسِ الأمور عند ذلك، فَاعْمِدْ إلى أحبها إلى اللهِ وأَشْبَهِها بالحق فيما ترى»(١).

وفي القرن الثاني للهجرة كان من أبرز من صنَّف المصنفات فيه الإمامُ محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩)، وقد استعمل مصطلح (القياس في عدد من كتبه(٢)، فتارة يريد به: القياس الأصولي الذي هو إلحاق فرع بأصل. . .إلخ، كقوله لما سُئل: «أرأيتَ إن شرب من إنائه من الطير مما لا يُؤكَل لَحْمُه؟ قال: أكره له أن يَتوضَّأ بِه، قال السائل: فإن تَوضَّأ بِه وصلى؟ قال: يجزِيه ذلك، قال السائل: من أين اختَلف هذا والسِّباع التي لا يُؤكَل لحمُها؟ قال: أما في **القياس** فهما سَواء، ولكنِّي أستحسن في هذا. . .»(٣).

فالمقصود بقوله هنا: (أما في **القياس** فهما سَواء)؛ أي: القياس الأصولي؛ إذ إنه قاس سؤرَ سباعِ الطير في النجاسة على سؤر سباع البهائم.

وتارة يريد بالقياس: القاعدة الكلية أو الدليل العام، ومن ذلك حينما قال له سائله: «أرأيتَ المَني يكون في الثَّوْب فيجف فيحكه الرجل؟ قال: يجزِيه ذلك، بلغنا عن عائشة ﷺ أنَّها كانت تفرُكُه من ثوب رسول الله ﷺ(٤)، قال السائل: فإن أصاب الثَّوبَ دمٌ أو عَذِرة فَحَكَّها؟ قال: لا يجزِيه ذلك، قال السائل: من أين اختلفَا؟ قال: هما في **القياس** سواء، غير أنه جاءَ في المَني أثـرٌ فأخذنا به»(٥).

= وتنظر أقوال العلماء في درجة الحديث: موافقة الخُبْر الخَبَر (١/١١٨)، ونصب الراية (٤/ ٦٤)، وتخريج أحاديث المنهاج، للعراقي (ص١٤٠)، وسلسلة الأحاديث الضعيفة، للألباني (٢/ ٢٧٣).

(١) أخرجه **البيهقي في** السنن الكبرى، (١٠/ ١١٥). **والدارقطني** (٤/ ٢٠٦)، رقم (٤٤٧١).
قال ابن قيم الجوزية: «وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه». إعلام الموقعين (١/ ١٦٣).
وانظر: التلخيص الحبير (٤/ ١٩٦).

(٢) كالأصل، والحجة على أهل المدينة، والسِّيَر. . .

(٣) الأصل (١/ ٣٢).

(٤) أخرجه مسلم، رقم (٦٩٥).

(٥) الأصل (١/ ٦١ ـ ٦٢).

فيريد بالقياس هنا ـ والله أعلم ـ: الدليل العام، والأصل المتقرر.

وهذا النوع في الاستعمال أقل من سابقه بكثير.

ومنه ما جرى على لسان الأصوليين والفقهاء بقولهم: المعدول به عن القياس[١]، أو المسألة بخلاف القياس.

وبعد الإمام محمد بن الحسن (ت١٨٩) نجد الإمامَ الشافعي (ت٢٠٤) من أبرز من تناول مصطلح (القياس) في كتبه، لا سيما في كتابه «الرسالة»، حيث أحدث نقلة كبيرة لهذا المصطلح من نواحٍ عدة:

الأولى: أنه أوضح معنى القياس الشرعي بعدة عبارات[٢].

الثانية: أنه بيَّن أنواعه[٣].

الثالث: أنه بيَّن حجيته واستدلَّ على ذلك من الكتاب والسُّنَّة[٤].

أما بيانه لمعنى القياس؛ فبعبارات عدة، منها قوله: «والقياس **ما طُلِبَ بالدلائل على موافقة الخبرِ المتقدِّم من الكتاب أو السُّنَّة**»[٥].

وقال: «فالاجتهاد أبداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلبُ الشيء لا يكون إلا بدلائل، **والدلائلُ هي القياس**»[٦].

فالقياس عند الإمام: ما يطلبه المجتهد بالأدلة ليوافق ما قرَّرته نصوص الكتاب والسُّنَّة.

فأشار بقوله: **(ما طُلب)** إلى وجود مطلوب في عملية القياس وهو: حكم الفرع، والطالب هو المجتهد، وبقوله: **(بالدلائل)** إلى دليل الحكم وهو العلة، وبقوله: **(الخبرِ المتقدِّم من الكتاب أو السُّنَّة)** إلى الأصل؛ حيث إن كل قياس فلا بد له من أصل يستند إليه من الكتاب والسُّنَّة معلوم حكمه.

إذاً فأركان القياس الأربعة مذكورة في تعريف الإمام الشافعي إما تصريحاً أو تضميناً.

---

(١) انظر: الردود والنقود، للبابرتي (٢/ ٤٦٧)، وقوادح القياس عند الأصوليين، للشيخ د. صالح العقيل (١/ ٥٧).

(٢) كما سيظهر قريباً.

(٣) انظر: الرسالة (ص٤٠، ٤٧٩)، والأم (٨/ ٢١٠).

(٤) انظر: الرسالة (ص٤٧٦).

(٥) المرجع السابق (ص٤١).

(٦) المرجع السابق (ص٥٠٦).

وقال في جواب له على سائله حين سأله: ما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟

قال الشافعي: **هما اسمان لمعنىً واحد.**

قال السائل: فما جِماعهما؟

قال الشافعي: كل ما نزل بمسلم ففيه حكمٌ لازمٌ، أو على سبيل الحقِّ فيه دلالةٌ موجودة، وعليه ـ إذا كان فيه بعينه حكمٌ ـ اتِّباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلِب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهادُ القياسُ[١].

وقد تباين موقف بعض العلماء من قول الإمام الشافعي: والاجتهاد القياس، وما مراده منه؟

فمن العلماء من اعترض على التسوية بين الاجتهاد والقياس[٢]؛ بل وصرح الغزالي أنه خطأ[٣]؛ لأن القياس مفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد بمفتقر إلى القياس، فالاجتهاد أعمُّ من القياس؛ لأنه ـ الاجتهاد ـ قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس[٤].

وذهب الماوردي (ت٤٥٠) إلى أن مراد الشافعي هو: أن كل واحد من الاجتهاد والقياس يتوصَّل به إلى حكم غير منصوص عليه[٥].

ورأى الشيخ عيسى مَنُّون (ت١٣٧٦) أن الخروج من الإشكال في كلام الشافعي لا يكون إلا بحمله على إرادته المبالغةَ، كقول النبي ﷺ: **«الحج عرفة»**[٦]؛ لأن القياس أعظم أنواع الاجتهاد شأناً، كما أن الوقوف بعرفة أعظم مناسك الحج[٧].

وهذا توجيه جيد، ولكن أقرب منه ـ والله أعلم ـ أن يقال: إن الإمام الشافعي

---

(١) الرسالة (ص٤٧٧).

(٢) كالشيرازي في شرح اللمع (٢/ ٧٥٥).

(٣) المستصفى (٢/ ٢٣٧).

(٤) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٥) أدب القاضي (١/ ٤٩٠).

(٦) أخرجه **أحمد في مسنده**، رقم (١٨٧٧٤)، ٣١/ ٦٤). **وأبو داود** رقم (١٩٤٤). **والترمذي**، رقم (٨٨٩). **وابن ماجه**، رقم (٣٠١٥). **والنسائي**، رقم (٣٠١٦). قال ابن الملقن: «هذا الحديث صحيح». البدر المنير (٦/ ٢٣٠).

(٧) نبراس العقول (ص٤٦)، وانظر: نظرات في الشريعة الإسلامية، للشيخ عمر الأشقر رحمه الله (ص٨٠)، حيث تابع الشيخ عيسى منون.

لم يُرد بمصطلَحي الاجتهاد والقياس ما استقرَّ عليه هذان المصطلحان عند من بعده من الأصوليين، كما أنه لم يُرد أنهما بنفس المعنى من الناحية اللغوية، فهو قد غاير بينهما كثيراً، لكنه يريد بالاجتهاد معنىً **أخَصَّ** مما استقرَّ عليه معنى هذا المصطلح، ويريد بالقياس معنىً **أعمَّ** مما استقرَّ عليه هذا المصطلح، إذاً، فهو يضيِّق معنى الاجتهاد ويوسِّع معنى القياس ليصل إلى نقطة بين المصطلحين يصبح مدلولهما متحداً، فيكون قوله: والاجتهاد القياس، مراداً به أن الاجتهاد لا يكون إلا بالقياس فقط، فإما أن تكون العبارة على ظاهرها تماماً، فهما لفظان بمعنى واحد، أو أن الاجتهاد محصور بالقياس ـ وهذا أقرب ـ، والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق: أن إرادة المبالغة لا تنفي أن يكون غير القياس مراداً وداخلاً في الاجتهاد مع كون القياس مقدَّماً عليه؛ بل المقصود في التوجيه المختار أن القياس هو وحده أداة العملية الاجتهادية، فيكون الاجتهاد محصوراً بالقياس لا غير.

وأما كونه يضيِّق معنى مصطلح الاجتهاد؛ فلأنه مثلاً لا يُدخل فيه ما استقرَّ عليه الأصوليون بعده من تناوله لإعمال دلالات الألفاظ في النصوص الشرعية.

أما كونه يوسِّع معنى مصطلح القياس؛ فلأنه يُدخل فيه مفهومَ الموافقة[1] وتحقيقَ المناط الذي هو من باب إعمال المجتهد للقاعدة العامة أو النصِّ العام في جزئياته، وهو ما يخرجه غالب المتأخرين من كونه قياساً[2].

يقول الشيخ محمد أبو زهرة (ت١٣٩٤) مقرِّراً هذا التوجيه ـ كما يبدو ـ: «ينتهي الشافعي إلى أن المسلك الذي يجب أن يسلكه الفقيه في الاجتهاد برأيه هو القياس وحده، وذلك لتكون الدلالة من النصِّ بالحكم، فهو لا يرى معتمَداً في الشرع إلا على النصِّ، فإن لم يكن بظاهره فبالدلالة المستنبطة منه، وذلك باستخراج المعاني من النصوص، وتعرُّف عللها، ثم بالحكم بمثل ما نصَّت عليه في كل ما يشترك مع النصوص في علة الحكم، فجهة العلم في الفقه هو النص القرآني أو النبوي بألفاظه وبالحمل عليه بالقياس، ومن قال بلا خبر لازم، ولا قياس على

---

(١) **مفهوم الموافقة هو**: ما كان حكم المسكوت عنه موافقاً لحكم المنطوق. انظر: الإحكام، للآمدي (٤/ ١٤١١).

(٢) انظر بحثاً منشوراً على الشبكة بعنوان (العلاقة بين الاجتهاد والقياس عند الإمام الشافعي)، للدكتور نعمان مبارك جغيم. www.feqhweb.com/vb/t11775.html.

الخبر كان أقرب إلى الإثم»[١].

وكما سبق فإن ما ذكره الإمام الشافعي (ت٢٠٤) معنى للقياس، ليس تعريفاً له بالمعنى المتعارف عليه عند الأصوليين، لكنه سلك طريقة العلماء المتقدمين في بيانهم للمصطلحات بما يقرِّب المعنى للأفهام بدون تكلُّفٍ.

وقبل أن نختم كلامنا عن القياس عند الشافعي، ننوِّه بقول البصري: «وكان الشَّافعي يُسَمِّي القياس استدلالاً؛ لأنه فحْص ونظر، ويسمي الاستدلال قياساً؛ لوجود التَّعْليل فيه»[٢].

وهذا الكلام حكاه السمعاني (ت٤٨٩)[٣]، والزركشي (ت٧٩٤)[٤]، وهو ليس في كلام الشافعي، وقد يكون أخذه البصري (ت٤٣٦) من تسوية الشافعي بين الاجتهاد والقياس، أو أخذه من قول الشافعي السابق: «والدلائل هي القياس».

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

ذكرنا أن لفظ (القياس) وارد في بعض الأحاديث المختلف في صحتها، وكانت بدايته كمصطلح علمي منضبط مثبتةً في مصنفات الإمام محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩)، ثم في كتب الإمام الشافعي (ت٢٠٤) وزاده بياناً وتعريفاً.

فالشافعي هو أول من فسَّر القياس، ونظَّر له.

وممن تطرَّق لمصطلح القياس من العلماء المتقدمين:

الإمام أحمد (ت٢٤١) فقال: «لا يستغني أحدٌ عن القياس»[٥].

وقد جعل القاضي أبو يعلى (ت٤٥٨) هذا الكلام حجة على الاستدلال بالقياس في مذهب الحنابلة[٦].

ولكن روي أيضاً عن الإمام أحمد قوله: «ينبغي للمتكلم أن يجتنب هذين الأصلين: المجمل والقياس»[٧].

---

(١) الشافعي حياته وعصره، لأبي زهرة (ص٢٨٥)، وانظر: البحر المحيط (١١/٥)، وتعليل الأحكام لـ: د. محمد مصطفى شلبي ٣٤٤)، والقياس عند الإمام الشافعي لـ: د. فهد الجُهَني (١/١٥١).

(٢) المعتمد (٢/٦٩٢).

(٣) انظر: قواطع الأدلة (٤/٨).

(٤) انظر: تشنيف المسامع (٣/٤٠٩).

(٥) العدة (٤/١٢٨٠).

(٦) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٧) المرجع السابق (٤/١٢٨١).

قال أبو يعلى (ت٤٥٨): «وهذا محمول على استعمال القياس في معارضة السُّنَّة، فإنه لا يجوز»[١].

وقال ابن رجب (ت٧٩٥): «تَنازَع أصحابنا في معناه، والصَّواب أنه أراد اجتناب العمل بِالقياسِ قبل البحث عن السنن والآثار، وعن القياس قبل إحكام النظر في استجماع شروط صحته، كما يفعله كثير من الفقهاء»[٢].

وقال ابن تيمية (ت٧٢٨): «مرادُه أنه لا يُعارِضُ بهما ما ثبت بنصٍّ خاصٍّ، ولا يَعْمَلُ بمجردهما قبل النظر في النصوص والأدلة الخاصة المقيدة»[٣].

وقال ابن مُفْلِح (ت٧٦٣): «والمراد من الإنكار: القياسُ الباطل، بأن صدر عن غير مُجْتَهد، أو في مُقَابلَة نصٍّ، أو فيما اعتبر فيه العلم، أو أصله فاسد، أو على من غلب عليه ولم يعرف الأخبار، أو احتجَّ به قبل طلب نَصٍّ لا يعرفهُ مع رجائه لو طلب»[٤].

وبعدما ثبَّت الشافعي أوتاد القياس، وصار مصطلحاً واضح المعالم والغاية، تناوله كل الأصوليين بالبحث؛ بل وأصبح مفهومه أو مدلوله لا خلاف عليه من حيث العملية القياسية التي يجريها الفقهاء في كتبهم الفقهية، وحاول جلهم تعريفه تعريفاً سليماً يكشف معناه، إلا أن هناك من الأصوليين من رأى أن تعريف القياس لا يمكن، وهذا رأي الجويني (ت٤٧٨)، بناء على ما ذكره من أن الوفاء بشرائط الحدود شديد[٥].

وممن رأى أن القياس لا يمكن أن يُحدَّ حدّاً حقيقياً: ابنُ المنيِّر (ت٦٨٣)[٦]، وابن العربي (ت٥٤٣)[٧]، وابن رشيق (ت٦٣٢)[٨].

وحمل الأبياري (ت٦١٨) كلام الجويني (ت٤٧٨) على أن مرادَه امتناعُ حدِّ القياس الحدَّ الحقيقي، وليس نفي الحدِّ على الإطلاق[٩].

---

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٢) التحبير (٧/ ٣٤٨١).
(٣) قاعدة في الاستحسان (ص١٩٠).
(٤) أصول الفقه (٣/ ١٣٣٦).
(٥) انظر: البرهان (٢/ ٤٨٩)، والبحر المحيط (٥/ ٧).
(٦) انظر: البحر المحيط (٥/ ٧).
(٧) انظر: المحصول (ص١٢٤). لكنه عرَّفه تعريفاً تقريبياً.
(٨) انظر: لباب المحصول (٢/ ٦٤٤).
(٩) انظر: التحقيق والبيان (٣/ ١٤).

لكن كما قال الزركشي (ت٧٩٤): كلام الجمهور يقتضي إمكانه.

وتعريفات القياس وعباراتها كثيرة ومعناها متقارب كما قال ابن عقيل (ت٥١٣)[١]، وقال الطوفي (ت٧١٦): «والعبارات في تعريف القياس كثيرةٌ، وحاصلُها يَرْجِعُ إلى أنه اعتبارُ الفرع بالأصل في حُكْمه»[٢].

وهذا التنوُّع والاختلاف قد ينحصر في اعتبارات معدودة، وهي الاعتبارات التي راعاها المعرِّفون للقياس في تعريفاتهم، وأهمها:

• هل القياس اسمٌ لنفس فعل المجتهد الطالبِ للحكم الشرعي في المقيس (غير المنصوص على حكمه)، أو هو اسمٌ للدليل نفسه، فيكون هو نفس التساوي الواقع بين المقيس عليه (المنصوص على حكمه) والمقيس (غير المنصوص على حكمه) في الحكم الشرعي؟

فمن ذهب للرأي الأول وهم جمهور الأصوليين ـ كما سيتضح لنا ـ فقد عبَّر بعبارات في بداية تعريفهم للقياس، مثل: إبانة، وحَمْل، ورَدّ، وإثبات، وتحصيل، وتعدية...

ومن ذهب للرأي الثاني عبَّر عنه بالتساوي أو المساواة.

• وأيضاً: باعتبار أن هذا الإلحاق أو الاستواء هل هو لنفس الحكم الثابت للمقيس عليه أو لمثله؟

• وكذا اعتبار كيفية ذكر الأركان الأربعة المشهورة للقياس، وهي:

ـ **(المقيس عليه) و(المقيس)**، فنجد من يعبِّر عنهما بـ: (الأصل) و(الفرع)، أو (الشيئين)، أو (المذكورين)، أو (المعلومين).

ـ **الحكم**، فهناك من صرَّح به وهم أغلب الأصوليين، ومنهم من أهمل ذكره.

ـ **العلة**، فمنهم من سماها بذلك، ومنهم من سماها المعنى، ومنهم من نصَّ عليها، ومنهم من أهملها.

وكل ما سبق سيتضح جلياً في تسلسل التعاريف، وسننتقي منها ما يبيِّن المقصود.

فقد بدأت تعريفات القياس في وقت مبكر، فأول تعريف له بعد تعريف الإمام الشافعي (ت٢٠٤) كان لـ:

---

(١) الجدل (ص٢٧٤).

(٢) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٢٣).

١ ـ **أبي منصور الماتريدي** (ت٣٠٣) حيث قال هو: «إبانةُ مثلِ حكمِ أحدِ المذكورَين بمثلِ علته في الآخَر»[١].

وقد تابعه على هذا التعريف: السمرقندي (ت٥٣٩)[٢]، والبابرتي (ت٧٨٦)[٣]، والجرجاني (ت٨١٦)[٤].

وهو يمثِّل اتجاهاً في تعريفات القياس، من حيث:

ـ جعْلُه القياس عمليةً من فعل المجتهد، ومن ثم هو إظهار وكشف، فليس القياس دليلاً مستقلاً.

ـ ومن حيث جعلُه الإبانةَ عن (مثل) الحكم، لا عن الحكم ذاته.

ـ ومن حيث التعبير عن المقيس عليه والمقيس بـ (المذكورين).

فكان معنى تعريفه: إظهار مثل حكم المذكور في النصِّ؛ بمثل علته في آخرَ لم يُنصَّ عليه.

وممن عرَّف القياس أيضاً:

٢ ـ **أبو هاشم الجبائي** (ت٣٣١).

عَرَّفه بقوله: «حَمْل الشَّيء على غيره، وإجراء حكمه عليه»[٥].

وانتقده الآمدي (ت٦٣١) بوجهين:

الأول: أن هذا التعريف لا يشمل القياس إذا كان الفرع فيه معدوماً ممتنعاً لذاته؛ لأن اسم الشيء لا يتناول المعدوم الممتنع لذاته.

الثاني: بأنه ليس مانعاً من دخول ما ليس بقياس للتعريف[٦].

٣ ـ **الجصاصُ (ت٣٧٠)**.

عرَّفه بقوله: والقياس: «أنْ يُحكَمَ للشَّيء على نظيرِه المشارِك له في علَّته المُوجِبة لحُكْمه»[٧].

ويقصد بالشيء هنا: الفرع، فمعنى تعريفه: والقياس أن يحكم للفرع على غرار

---

(١) انظر: كشف الأسرار، للنسفي (٢/ ٧٥٠)، وكشف الأسرار، للبخاري (٣/ ٢٦٨).

(٢) انظر: ميزان الأصول (ص٥٥٤).

(٣) انظر: الردود والنقود (٢/ ٤٥٧).

(٤) انظر: التعريفات (ص٢٣٢).

(٥) المعتمد (٢/ ٦٩٧)، وشرح العمد (٢/ ٣٦٢).

(٦) الإحكام، للآمدي (٤/ ١٦٢٠).

(٧) الفصول (٤/ ٩).

نظيره، أو بمثل حكم نظيره الذي هو الأصل، المشاركُ له ـ أي: للفرع ـ في علته الموجبة لحكمه، والضمائر المتأخرة عائدةٌ للأصل.

٤ ـ الباقلاني (ت٤٠٣).

عرَّفه تعريفاً تأثَّر به كثير من الأصوليين بعده، حيث قال: «حمل معلوم على معلوم، في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر يجمع بينهما، من إثبات حكم أو صفة، أو نفيهما».

وهذا فيما نقله عنه الجويني (ت٤٧٨)[١]، وتابعه على هذا التعريف كثير من الأصوليين، كالباجي (ت٤٧٤)[٢]، والغزالي (ت٥٠٥)[٣]، وابن بَرْهان (ت٥١٨)[٤]، وابن العربي (ت٥٤٣)[٥]، وابن الجوزي(ت٦٥٦)[٦]، وابن جزي (ت٧٤١)[٧]، والزركشي(ت٧٩٤)[٨].

واختصره بعض الأصوليين كالسيوطي (ت٩١١)[٩]، وزكريا الأنصاري (ت٩٢٦)[١٠] فقالا في تعريفه: «حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه».

٥ ـ ابن فورك (ت٤٠٦).

لابن فورك عصريِّ الباقلاني (ت٤٠٣) **تعريفان:**

الأول، قوله: «حمل أحد المعلومين على الآخر، بعلةٍ جامعة بينهما، في إيجاب حكم أو إسقاطه أو إثباته أو انتفائه»[١١].

الثاني، نسَبه له الجويني (ت٤٧٨) في «البرهان» وهو: «حمل الشيء على الشيء لإثبات حكم بوجه شَبَه»[١٢].

٦ ـ القاضي عبد الجبار (ت٤١٥).

عَرَّفه فقال: «حمل الشَّيء على الشَّيء في بعض أحكامه، لضربٍ من الشَّبَه»[١٣].

---

(١) انظر: البرهان (٢/ ٤٨٧).
(٢) انظر: إحكام الفصول (٢/ ٥٣٤)، والحدود (ص١٠٦).
(٣) انظر: المستصفى (٢/ ٢٣٦).
(٤) انظر: الوصول (٢/ ٢٠٩).
(٥) انظر: المحصول، لابن العربي (٥/ ١١).
(٦) انظر: الإيضاح (ص٣٢).
(٧) انظر: تقريب الوصول (ص٣٤٥).
(٨) انظر: البحر المحيط (٥/ ٨).
(٩) انظر: شرح الكوكب الساطع (٢/ ٥٥٧).
(١٠) انظر: الحدود الأنيقة (ص٥٢).
(١١) الحدود، لابن فورك (ص١٣٩ ـ ١٤٠).
(١٢) البرهان (٢/ ٤٨٨).
(١٣) المعتمد (٢/ ٦٩٧).

وهو في معنى تعريف ابن فورك السابق.

وقد قال القاضي عبد الجبار (ت٤١٥): «ما يسميه غيرُنا شبهاً هو الذي نسميه علة»[(١)].

٧ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

عَرَّفه بقوله: «تَحْصيل الحكم في الشَّيء باعتبار تعليلِ غيره»[(٢)].

وأراد بهذا التعريف: أن يكون جامعاً لقياس الطرد وقياس العكس[(٣)].

٨ ـ الماوردي (ت٤٥٠).

ونصُّ تعريفه: «إلحاق الفرع بالأصل، بالعلة الجامعة بينهما، في الحكم»[(٤)].

وبرز في هذا التعريف افتتاحُه بكلمة (إلحاق)، وأيضاً ذِكرُ الأصل والفرع، وقد تأثَّر به جمع غفير من الأصوليين، خاصة: **بالتصريح بذكر الأصل والفرع** ـ كما سيظهر جلياً ـ.

٩ ـ البَـرَوِيُّ (ت٥٦٧)

عرَّفه تعريفاً مختصراً فقال: هو «ردُّ فرعٍ إلى أصلٍ بعلةٍ جامعةٍ بينهما»[(٥)].

وأخلاه من ذكر الحكم.

١٠ ـ الرازي (ت٦٠٦).

عَرَّفه بتعريف تميَّز فيه عمَّن سبقه بقوله: «إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر؛ لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت»[(٦)]، وقد تجنب أن يكون إثبات الحكم للأصل والفرع، كما هو في تعريف الباقلاني (ت٤٠٣).

ووافقه على تعريفه هذا: القرافي (ت٦٨٤)[(٧)]، والبيضاوي (ت٦٨٥)[(٨)]، وابن السبكي (ت٧٧١) في «الإبهاج»[(٩)].

إلا أن ابن السبكي قال: (عند الحامل) بدلاً من (عند المثبت)، وهما سواء في المعنى، فالمقصود هو المجتهد.

---

(١) المغني (١٧/ ٣٣٠).
(٢) المعتمد (٢/ ٦٩٩).
(٣) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٤) أدب القاضي (١/ ٥٥٥).
(٥) المقترح (ص١٥٠).
(٦) المحصول، للرازي (٥/ ١١).
(٧) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٨٣).
(٨) انظر: المنهاج (ص٤٣٩ ـ ٤٤٠).
(٩) انظر: (٣/ ٣).

وقال الرازي (٦٠٦): «أما (**الإثبات**) فالمراد منه القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظنِّ، سواء تعلَّقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه... وقولنا: (عند المثبت) ليشمل الصحيح والفاسد.»[١].

قال ابن السبكي (ت٧٧١): «وإنما لم يقل بدلاً من المثبت: المجتهد؛ ليعمَّ كل مثبت من مجتهد وغيره»[٢].

١١ ـ الآمدي (ت٦٣١).

عَرَّفه **الآمدي** بتعريف فيه جِدَّة حيث قال معرِّفاً القياسَ بعد أن فنَّد كثيراً من تعريفاته: «الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل»[٣].

وتأثَّر بتعريفه ابن الحاجب، فقال: «مساواةُ فرع لأصل في عِلَّةِ حُكْمه»[٤].

وبمثل هذا التعريف عَرَّفه **ابن الساعاتي** (ت٦٩٤)[٥]، ونسبه **الزركشي (ت٧٩٤)** للمحققين[٦]، واختاره **التفتازاني (ت٧٩٣)**[٧].

وهؤلاء الأصوليون نظروا إلى القياس من جهة أنه دليل مستقلٌّ بذاته؛ أي: سواء نظر فيه المجتهد أو لم ينظر إليه، فهو كالكتاب والسُّنَّة والإجماع، بخلاف من يرى أن القياس: إثبات أو حمل أو ردٌّ أو إبانة.. وغيرها من العبارات الدالة على أن القياس إنما هو من فعل القائس وليس دليلاً مستقلاً.

١٢ ـ صفي الدين الهندي (ت٧١٥).

عَرَّفه بتعريف مزج فيه بين تعريف أبي الحسين البصري (ت٤٣٦) وتعريف الرازي (ت٦٠٦)، فقال: «**تحصيل حكم معلوم لمعلوم آخر؛ لاشتباههما في علة الحكم في ظنِّ المجتهد**»[٨].

وكذا **عرَّفه الطوفي** (ت٧١٦) **في جدله**[٩].

---

(١) المحصول (٥/ ١١).

(٢) الإبهاج (٣/ ٣)، ولم نذكر بقية الاحترازات استغناء بما سبق.

(٣) الإحكام (٤/ ١٦٢٧ ـ ١٦٢٨)، وقد تأثر الآمدي بشيخه ابن المَنِّي الحنبلي (ت٥٨٣) في تعريفه هذا. انظر: التحبير، للمرداوي (٧/ ٣١٢٠).

(٤) مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٠٢٥).

(٥) انظر: نهاية الوصول (٢/ ٥٧٦).

(٦) انظر: البحر المحيط (٥/ ٨).

(٧) انظر: التلويح (٢/ ٥٢).

(٨) الفائق (٤/ ١٤).

(٩) علم الجذل (ص٥٤).

١٣ ـ صدر الشريعة (ت٧٤٧).

عرَّف القياس بتعريف شبيه لتعريف النسفي (ت٧١٠)، فقال في تعريفه: «تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، بعلةٍ متحدةٍ لا تُدرَك بمجرد اللغة»[١].

فافتتحه بكلمة جديدة ـ كما يبدو ـ في تعريفات القياس، وهي قوله: (تعدية)، وقد نفى أن تكون التعدية موجِبةً أن لا يبقى الحكم في الأصل؛ لأن التعدية لا تُشعِر بعدم بقائه فيه؛ بل تشعِر ببقائه في الأصل في وضعها اللغوي، ألا يُرى أن تعدية الفعل هي أن لا يقتصر على التعلق بالفاعل؛ بل يتعلق بالمفعول أيضاً، كما هو متعلق بالفاعل.

وبيَّن احترازه حين احترز بـ (**لا تدرك بمجرد اللغة**) أنه احتراز عن دلالة النصِّ[٢]، وأن ذِكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النصّ والقياس[٣].

١٤ ـ التلمساني (ت٧٧١).

قال هو: «إلحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم؛ لأجل أمر جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم»[٤]، وقد استعمل كلمتَي (صورة) و(مجهولة)، وهما جديدتان في تعريفات القياس.

١٥ ـ محب الدين بن عبد الشكور (ت١١١٩).

بيَّن أن القياس هو: «مساواة المسكوت للمنصوص في علة الحكم»[٥].

لكن القياس قد يكون على منصوص عليه، أو مجمع عليه، أو متفق عليه بين المتناظرين، فتعريفه غير جامع.

والخلاصة:

١ ـ ظهر مصطلح (القياس) بمعناه الاصطلاحي بوضوح في كتب الإمام محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩)، ولكنَّ الذي ضبطه وعرَّفه ومثَّل له وقعَّد له هو الإمام الشافعي (ت٢٠٤)، وأراد به الاجتهاد بالتفصيل السابق.

---

(١) التوضيح (٢/ ٥٢).

(٢) المقصود بدلالة النص: مفهوم الموافقة. (٣) انظر: التوضيح (٢/ ٥٢).

(٤) مفتاح الوصول (ص١٧٦).

(٥) مسلَّم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت (٢/ ٢٤٧).

٢ ـ مصطلح (القياس) هو المستَعمل الدارج عند العلماء، ولكن سُمي ببعض الأسماء نادراً، **ومنها**: **(معنى الخطاب)** كما سماه الشيرازي (ت٤٧٦)[١]، وتابعه على ذلك الباجي (ت٤٧٤)[٢]، وأبو الخطاب (ت٥١٠)[٣]، وابن عقيل (ت٥١٣)[٤].

٣ ـ يمكننا القول بأن اختلاف تعريفات القياس لا يؤثِّر في مفهومه عند القائس، وهو كما قال الغزالي (ت٥٠٥): «قياس شيءٍ على شيءٍ في شيءٍ بشيءٍ»[٥].

ومعناه: قياس فرع على أصل في حكم بعلة.

فهذا هو مضمون العملية القياسية، فلم تتأثر في أيِّ طور من الأطوار.

لذا نستطيع القول: إن مصطلح (القياس) من جهة المفهوم والمدلول يعتبر من المصطلحات المستقرة.

ويعود سبب كثرة تعريفاته الاصطلاحية إلى اختلاف اعتبارات المعرِّفين من حيث شمول القياس لبعض أنواعه من عدم ذلك[٦].

لذا اختلف الأصوليون في إلحاق ما لم تَنصَّ عليه النصوص الشرعية بالمنصوص عليه منها إن كان أولى بالحكم أو مساوياً له؛ هل يسمَّى قياساً؟

ويُلحق بذلك بما لو وُجدت صورة مسكوت عنها، وكان ما هو أدنى منها أو مساوٍ لها أولى بالحكم منها اتفاقاً.

مثاله: إلحاق شاتم والديه بمن يقول لهما: أفٍّ، وإلحاق متلِف مال اليتيم بآكله سُحْتاً في الحكم.

فالجميع عدا الظاهرية[٧] متفق على أولوية أو مساواة ما لم يُنصَّ عليه

---

(١) انظر: المعونة في الجدل (ص١٣٩).

(٢) انظر: إحكام الفصول (٢/ ٥٣٤).

(٣) انظر: التمهيد (١/ ٢٤).

(٤) انظر: الواضح (١/ ٣٧)، (٢/ ٤٧، ١٩١).

(٥) أساس القياس (ص١٠٧).

(٦) انظر: قوادح القياس عند الأصوليين، للشيخ د. صالح العقيل (١/ ٣٧) (رسالة دكتوراه غير منشورة).

(٧) انظر: الإحكام، لابن حزم (٧/ ٢).

بالمنصوص عليه في الحكم الشرعي، لكن هل استُفيد ذلك بالقياس أو باللغة؟ أي: إن مفهوم الموافقة هل هو عملية قياسية؟ أو هو من دلالات الألفاظ اللغوية؟

هناك رأيان رئيسيان في المسألة:

الأول: أن هذا الإلحاق قياس، وعدَّوه من القياس الجليِّ، وهو قول الشافعي (ت٢٠٤)[١] وبعض أصحابه[٢]، وبعض الحنفية[٣]، وبعض الحنابلة[٤].

الثاني: أنه ليس بقياس، وأنه من الدلالات اللفظية، وهو قول المالكية[٥]، والحنابلة[٦]، وجمهور الحنفية[٧]، وبعض الشافعية[٨].

ومن الحسَن قول الغزالي (ت٥٠٥) بخصوص هذه المسألة: «إن أردت بكونه قياساً أنه محتاج إلى تأملٍ واستنباطِ علةٍ فهو خطأ، وإن أردت أنه مسكوتٌ فُهِم من منطوق فهو صحيح، بشرط أن يُفهم أنه أسبق إلى الفهم من المنطوق، أو هو معه وليس متأخراً عنه»[٩].

وإن كان لا بدَّ من الترجيح؛ فالقول بأن دلالة مفهوم الموافقة لفظية أرجح؛ لأن العرب إنما وضعت هذه الألفاظ للمبالغة في التأكيد للحكم في محلِّ السكوت، وأنها أفصح من التصريح بالحكم في محلِّ السكوت[١٠]، والله أعلم.



(١) انظر: الرسالة (ص٥١٣).
(٢) انظر: اللمع (ص٤٤).
(٣) انظر: كشف الأسرار (١/ ٧٣).
(٤) انظر: التحبير (٦/ ٢٨٨٦).
(٥) انظر: إحكام الفصول (٢/ ٥١٤).
(٦) انظر: التحبير (٦/ ٢٨٨٢).
(٧) انظر: كشف الأسرار (١/ ٧٤).
(٨) انظر: البحر المحيط (٤/ ١٠).
(٩) المستصفى (٢/ ١٩٦).
(١٠) الإحكام، للآمدي (٤/ ١٤١٥ ـ ١٤١٦).



المبحث الثاني

الأصـــل

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الأصول لغةً جمع أصل، والهمزة والصاد واللام، ثلاثة أصول متباعدٍ بعضُها من بعض، **أحدها**: أساس الشيء، **والثاني**: الحَيَّة، **والثالث**: ما كان من النهار بعد العَشِي(١).

والمعنى المراد به هنا: أساس الشيء.

والأصل: أسْفَلُ الشيء(٢).

وأصل الشيء قاعدته التي لو تُوُهِّمَت مرتفعةً لارتفع بارتفاعها سائره، قال تعالى: ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾﴾ [إبراهيم: ٢٤](٣).

وهذا ما دعا الأصوليين وبعضَ أهل اللغة المتأخرين أن يقولوا: أصل كُلِّ شيء ما يَسْتَنِد وجودُ ذلك الشيء إليه(٤).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح (الأصل) من المصطلحات الأصولية المهمة المتكرِّرة في كتب علم الأصول، واستعمالات الأصوليين له لا تخرج عن معناه العام الشامل من كونه دليلاً، أو قاعدة، أو مستصحَباً، أو مقيساً عليه.

وقد أشار أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦) لذلك مبكراً حين ذكر أن الفقهاء يستعملون هذا الاسم؛ أي: (الأصل) في أمرين، **أحدهما**: في أصول الأدلة التي هي الكتاب والسُّنَّة والإجماع، فيقولون: هي الأصل، وما سوى ذلك من القياس ودليل الخطاب وفحوى الخطاب، فهو معقول الأصل، **الآخر**: في الشيء الذي

---

(١) مقاييس اللغة، مادة (أَصَلَ)، (١/١٠٩).

(٢) القاموس المحيط، (الأَصْل)، (ص٩٦١).

(٣) مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني (ص٧٨ ـ ٧٩).

(٤) يُنظر: الإحكام للآمدي (١/١٣٩)، والمصباح المنير للفيومي، مادة (أَصَلَ)، (ص٦).

يقاس عليه كالخمر أصل النبيذ في التحريم، والبر أصل الأرز في الربا[(١)].

ومحلُّ بحثنا: (الأصل) الذي بمعنى المقيس عليه[(٢)].

أما أقدم استعمالٍ لمصطلح (الأصل) بمعنى المقيس عليه، فقد وقع في كلامٍ للشافعي (ت٢٠٤)، حيث قال: «والقياس من وجهين، أحدهما: أن يكون الشيء في معنى **الأصل**، فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في **الأصول** أشباهٌ، فذلك يُلحق بأَولاها به وأكثرِها شَبَهاً فيه»[(٣)].

وقال: «لا يقاس **أصلٌ** على **أصل**، ولا يقاس على خاصٍّ، ولا يقال **لأصل** لِمَ؟ وكيف؟... إنما يقال للفرع لِمَ؟ فإذا صحَّ قياسه على الأصل صحَّ وقامت به الحجة»[(٤)].

قال أبو عاصم العَبَّادِيُّ (ت٤٥٨): «معنى قوله: لا يقاس أصلٌ على أصل؛ أي: لا يقاس التيمم على الوضوء فيجعل أربعاً، ولا يقاس الوضوء على التيمم فيجعل اثنين؛ لأن أحد القياسين يرفع النصَّ، والثاني يرفع الإجماع»[(٥)].

وما سبق لا ينفي استعمال مصطلح (الأصل) بمعنى آخر، سواء عند الشافعي أو غيره ممن سبقه أو تبعه، ومن أهم المعاني لمصطلح (الأصل): القواعد العامة في الشريعة، فلا بدَّ من مراعاة السياق في ذلك.

ومن عرَّف مصطلح (الأصل) من الأصوليين فإما أن يعرِّفه قاصداً معناه العام، فيعرِّفه تعريفاً يشمل ما سبق ذكره، كمن عرَّفه بأنه: ما يُبنى عليه غيره، وأقدم تعريف وقفت عليه للأصل بهذا المعنى هو تعريف ابن فورك (ت٤٠٦) حين عرَّفه بقوله: «الأصل: ما يُبنى علمُ غيره عليه»[(٦)].

أو يعرِّفه بمعناه الأخصِّ وهو المقيس عليه، وأول من ـ وقفت عليه ـ عرَّفه

---

(١) اللمع (ص١٠٣)، وانظر: الفقيه والمتفقه (١/ ٥١٢).

(٢) ويدخل فيه: القياس في معنى الأصل: أي الكائن في معنى الأصل، فهو بمنزلته. فلا فارق بين الأصل والفرع. انظر: الصالح في مباحث القياس عند الأصوليين (ص١٧٦) للدكتور السيد صالح عوض ـ رحمه الله تعالى ـ.

(٣) الرسالة (ص٤٨٠).

(٤) الفقيه والمتفقه (١/ ٥٣٣ ـ ٥٣٤)، وانظر: الأم (٤/ ٢٣٠).

(٥) البحر المحيط (٥/ ١٠٤).

(٦) الحدود (ص١٤٦).

بهذا المعنى: أبو بكر الجصاص (ت٣٧٠) حيث قال: «كل حكم ثبت وصحَّ من الوجوه التي ثبتت بها الأحكام؛ فجائزٌ القياس عليه، إذا قامت الدلالة على وجود المعنى الذي هو علةٌ للحكم فيه، سواءٌ كان ما فيه المعنى أصلاً ثابتاً بتوقيف واتفاق، أو بدلالة غيرهما»[(١)].

ويظهر لنا من كلام الجصاص السابق أن الأصل عنده هو: الحكم الشرعي الذي عُرِفت علتُه.

وأصرح منه في تعريف الأصل تعريف أبي الحسين البصري (ت٤٣٦) حين يقول: «والأصل: ما سبق العلمُ بِحكمِه، وإن شئْت قلت: هو الذي يتَعَدَّى حكمه إلى غيره»[(٢)].

ثم إن جمعاً من الأصوليين ذهب إلى أكثر من ذلك فناقشوا أمراً أخصَّ من تعريف الأصل، وهو ما يصدق عليه اسم الأصل في العملية القياسية، فمن المعلوم أن القياس له أركان: أصل (مقيس عليه)، وفرع (مقيس)، وعلة، وحكم، فالمقيس عليه ما هو تحديداً[(٣)]؟

فهل الأصل هو **العينُ** نفسها التي قسنا عليها؛ أي: البُرّ؟ أو أنه **النصُّ** الدالُّ على تحريم الربا في البر، أو أن الأصل هو **الحكم** القائم في البر؛ أي: تحريم الربا فيه بشروطه، أو أن الأصل هو **العلة** القائمة بالبر من كونه مكيلاً أو مدخراً..؟

وهذه مسألة تعرَّض لها الأصوليون مبكراً، ووقع فيها الخلاف.

فمن تعرَّض لبيان مصطلح (الأصل) من الأصوليين لا يخرج عن هذه الأمور الثلاثة: إما بذكر تعريف الأصل العام، أو معناه الأخصّ، أو ما يقع عليه اسم الأصل.

وبما أن الذي يعنينا في هذا المقام **الأصل الذي بمعنى المقيس عليه**، والذي هو أحد أركان القياس فسنستعرض في نشأته لأول استعمال له، وأول من عرَّفه، وأول من تناول مسألة ما يصدق عليه اسم الأصل.

أما نفس مسألة ما يصدق إطلاق اسم الأصل عليه؛ فأول من أثارها حاكياً الخلاف فيها هو القاضي عبد الجبار (ت٤١٥) حيث قال: «قد بيَّنا أنه لا بدَّ في القياس من أصل،

---

(١) الفصول (٤/ ١٢٧).

(٢) القياس الشرعي (١/ ١٠٣٢)، وهو ملحق بالمعتمد.

(٣) انظر: شرح اللمع (٢/ ٨٢٤، ٨٤٧).

والذي يحصل من الخلاف في ذلك ليس إلا أحد مذهبين: إما القول بأن الأصل هو الحكم الثابت بالشرع، أو يقال: إنه الدلالة الواردة من كتاب أو سُنَّة أو إجماع.

فالأول طريقة من يحصل من الفقهاء، وإن كان فيهم من يبعد عن التحصيل فيقول: إن الأصل في الربا: البرُّ أو الحكم الواقع.

وكلام شيوخنا المتكلمين يدلُّ على أن الأصل في ذلك: الدلالة[1]؛ لأنها المعتبرة في باب القياس...»[2].

وهنا بداية حكاية الخلاف في مسألة الأصل في القياس، فهل هو الحكم الشرعي، كالتحريم مثلاً القائم في الخمر؟ أو إنه الدليل الشرعي المحرِّم لها؟

وأومأ القاضي عبد الجبار في نصِّه السابق إلى مذهب ثالث، ذهب أصحابه إلى أن الأصل هو محلُّ الحكم المقيس عليه أو العين نفسها، كالخمر والبُرِّ ونحو ذلك من الأعيان المقاس عليها.

وسنبحث هذه المسألة قريباً ـ بإذن الله ـ في موضعها، وإنما أردنا الإشارة لأول ورود لهذا الأمر في كتب الأصوليين.

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:**

يعبِّر الأصوليون في الأعمِّ الغالب عن المقيس عليه بالأصل، ويقع في كلام بعضهم التعبير عنه بـ: المنصوص عليه، وقد وقع ذلك في كلام الجصاص (ت٣٧٠)[3]، والجويني (ت٤٧٨)[4]، وغيرهما من الأصوليين.

ولكن مصطلح (الأصل) أعمُّ من المنصوص عليه؛ لأن المقيس عليه قد يكون منصوصاً عليه، وقد يكون مجمعاً عليه، أو متفقاً عليه بين المتناظرين، أو مستنبطاً.

ومصطلح (الأصل) قد استعمله كلٌّ أو جلُّ الأصوليين بمعنى المقيس عليه، وهو أمر لا يحتاج إلى تدليل، حيث إنه من الوضوح بمكان.

ولتجلية كلام الأصوليين عن هذا المصطلح نعرضه في فرعين.

الفرع الأول: في تعريفات مصطلح (الأصل) بمعناه الأخصِّ ـ المقيس عليه ـ:

وممن عرَّفه بذلك:

---

(١) أي: الدليل على حكم المقيس عليه.

(٢) المغني (١٧/٣٢٦).

(٣) انظر مثلاً: الفصول (٤/٩٩، ٢٠٥).

(٤) انظر مثلاً: البرهان (٢/٥٧٣).

١ ـ أبو الطَّيِّب الطَّبري (ت٤٥٠).

فقال: «ما ثَبت به حُكمُ نفسِه»[١].

٢ ـ أبو يعلى (ت٤٥٨).

وقال: «فأما **الأصل** فهو: ما ثبت حكمه بنفسه، ومعناه: أنه ثبت حكمُه بلفظٍ تناوله باسمه[٢]، وقيل الأصل: ما ثبت به حكم غيره، وهذا صحيح على أصلنا؛ ولهذا نقول: إن العلة يجب أن تتعدى إلى فرع»[٣].

وبمثل تعريف أبي يعلى الأول عرَّفه **الصقلي** (ت٤٩٣)[٤].

وتابع **أبو الخطاب** (ت٥١٠)[٥] **والشيرازي** (ت٤٧٦)[٦]، **والخطيب البغدادي** (ت٤٦٣)[٧] **أبا يعلى** (ت٤٥٨) في إيراد التعريفين.

٤ ـ الجويني (ت٤٧٨).

ذكر للأصل في **«الكافية»** عدة تعريفات فقال إنه: «ما صحَّ له الفرع، وقيل: ما عُرف بنفسه، وقيل: ما يُقاس عليه الفرع، أو ما يُلحق به الفرع، أو ما لم يستحِلْ بفرع غيره عنه»[٨].

٥ ـ ابن عقيل (ت٥١٣).

عرَّفه بقوله: «ما تعدَّى حكمُه إلى غيره»[٩].

٦ ـ ابن بَرْهان (ت٥١٨).

ذكر أن الأصل يطلق على شيئين:

الأول: ما **ابتُني عليه غيرُه**، كما نقول: إنَّ معرِفة الله أَصلٌ في معرفة رسوله، فإن معرفة الرسول مرتَّبة على معرفة الله تعالى، ولن يتصور معرفة الرسالة قبل معرفة المرسِل.

الثاني: ما **عُرِفَ قطعاً غير مستند إلى غيره، وإنْ لم يُبْتَنَ عليه غيرُه**، كما يقال:

---

(١) البحر المحيط (٥/ ٧٥).

(٢) أي: بالنص.

(٣) العدة (١/ ١٧٥).

(٤) انظر: الحدود (ص١٥٣).

(٥) انظر: التمهيد (١/ ٢٤).

(٦) انظر: اللمع (ص١٠٣).

(٧) الفقيه والمتفقه (١/ ٥١٢).

(٨) انظر: الكافية في الجدل (ص٣٩).

(٩) الواضح (٢/ ٥٨)، والجدل (ص٢٧٤).

إن إجراء[١] الشُّفْعة[٢] ثبت أصلاً بنفسه[٣].

والمقصود في هذا المقام: الثاني.

وقد تابعه **الآمدي (ت٦٣١)** فذكر هذين الأمرين بنوعٍ تصرف.

ولكنه مثَّل للثاني بمثال أوضح، فقال: «كما تقوله في تحريم الربا في النقدين، فإنه أصل وإن لم يُبنَ عليه غيرُه»[٤].

٧ ـ ابن العربي (ت٥٤٣).

عرَّفه بأنه: «المُتَّفق عليه»[٥].

ولعله يقصد: أن المقيس عليه يكون أمراً متفقاً عليه.

٨ ـ ابن رشد (ت٥٩٥).

فقال: «والشيء الذي وجود الحكم فيه أظهر يسمونه: **الأصل**»[٦].

٩ ـ النسفي (ت٧١٠).

نصَّ على أن المراد بالأصل: المقيس عليه؛ وذلك لما تعرَّض لمسألة مرجحات العلة وأن منها كثرة الأصول أو ما يسمى بشهادة الأصول[٧].

١٠ ـ الطوفي (ت٧١٦).

عرَّفه بأنه: «ما يثبت بالدليل المتفق عليه بين المتناظرين»[٨]، وهذا لا يشمل ما إذا كان الأصل منصوصاً أو مجمعاً عليه، فيكون غير جامع.

الفرع الثاني: ما أوقع الأصوليون عليه اسم الأصل في العملية القياسية:

اختلفوا على أقوال خمسة:

القول الأول: أنه الحكم الثابت في محلِّ الوفاق.

وهو قول الجصاص (ت٣٧٠)[٩]، ونسبه الصفي الهندي (ت٧١٥) للمحققين من الفقهاء والمتكلمين[١٠].

---

(١) كذا في المطبوع (إجراء) ولعل الصواب: (إيجاب) أو (استحقاق).

(٢) في المطبوع (السفينة) وهو تصحيف، وأفادني بالقراءة الصحيحة أ. د فهد السدحان أثابه الله ونفع به.

(٣) الوصول (٢/ ٢٢٥).

(٤) الإحكام، للآمدي (٤/ ١٦٢٨). وذلك لأن علة الربا في النقدين قاصرة، وليست متعدية.

(٥) المحصول، لابن العربي (ص١٢٤).

(٦) الضروري (ص١٢٤ ـ ١٢٥).

(٧) كشف الأسرار، للنسفي (٢/ ٣٧٧).

(٨) عَلَم الجَذل في علم الجدل (ص٥٤).

(٩) انظر: الفصول (٤/ ١٢٧).

(١٠) انظر: الفائق (٤/ ١٥).

القول الثاني: أنه الدليل الشرعي؛ أي: النصَّ الدالَّ على الحكم.

وهو قول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥)[١]، وأبي الحسين البصري (ت٤٣٦)[٢]، ونقلَاه عن شيوخهما المتكلمين[٣] ويقصدان بهم المعتزلة، وهو اختيار أبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦)[٤].

الثالث: أنه محلُّ المقيس عليه، كالبُرِّ والذهب في العملية القياسية.

وهو المحكي عن الفقهاء[٥]، وهو قول السمعاني (ت٤٨٩)[٦]، والآمدي (ت٦٣١)[٧]، وابن الجوزي (ت٦٥٦)[٨]، وابن الساعاتي (ت٦٩٤)[٩]، والطوفي (ت٧١٦)[١٠]، والبخاري (ت٧٣٠)[١١]، والبغدادي (ت٧٣٩)[١٢]، وابن السبكي (ت٧٧١)[١٣]، والمحلي (ت٨٦٤)[١٤]، والمرداوي (ت٨٨٥)[١٥]، ونسبه ابن عبد الهادي (ت٩٠٩) لأكثر الحنابلة[١٦].

الرابع: العلة.

وهو قول ابن عقيل (ت٥١٣)[١٧].

ومع أن الآمدي (ت٦٣١) نقل الاتفاق على أن العلة ليست هي الأصل، لكنه معارَض بما سبق.

الخامس: يصح إطلاقه على أركان القياس جميعها: الحكم، والدليل، والمحل، والعلة.

وهو ترجيح الطوفي، وقال: «فلا يمتنع إطلاق اسم الأصل على كل واحد

---

(١) انظر: المغني (١٧/ ٣٢٦).

(٢) انظر: المعتمد (٢/ ٧٠٠).

(٣) ونقله كذلك عن المتكلمين الرازي في المحصول (٥/ ١٦)، والآمدي في الإحكام (٤/ ١٦٢٨)، وغيرهم.

(٤) انظر: شرح اللمع (٢/ ٨٢٤).

(٥) حكاه القاضي عبد الجبار في المغني (١٧/ ٣٢٦)، وأبو الحسين البصري في المعتمد (٢/ ٧٠٠)، والرازي في المحصول (٥/ ١٦، والآمدي في الإحكام (٤/ ١٦٢٩)، وغيرهم.

(٦) انظر: قواطع الأدلة (٤/ ١٧٢).

(٧) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/ ١٦٣١).

(٨) انظر: الإيضاح (ص٥٩).

(٩) انظر: نهاية الوصول (٢/ ٥٨٠).

(١٠) انظر: عَلَم الجذل في علم الجدل (ص٥٤).

(١١) انظر: كشف الأسرار (٣/ ٣٠١).

(١٢) انظر: قواعد الأصول (ص٨١).

(١٣) انظر: جمع الجوامع مع شرحه وحاشية العطار (٢/ ٢٥٣).

(١٤) انظر: شرح المحلى على جمع الجوامع مع حاشية العطار (٢/ ٢٥٣).

(١٥) انظر: التحبير (٧/ ٣١٣٨).

(١٦) انظر: شرح غاية السول (ص٣٧٤).

(١٧) انظر: الواضح (٢/ ٥٨).

منهما[١]، فالنص أصلٌ؛ لأن الحكم يثبت به، **والمحل** أصلٌ كالخمر والأعيان الستة؛ لأن الحكم ثبت فيه، **والحكم** أصلٌ؛ لأن حكم الفرع مستفادٌ منه وملحقٌ به، **والعلة** أصلٌ؛ لأنها مصححةٌ للإلحاق، فأركان القياس الأربعة أصولٌ له»[٢].

والخلاف السابق **لفظي** لا ثمرة منه، وقد نصَّ على ذلك جمع من الأصوليين كابن بَرْهان (ت٥١٨)[٣]، والآمدي (ت٦٣١)[٤]، والعجلي الأصفهاني (ت٦٥٣)[٥] والهندي (ت٧١٥)[٦]، والطوفي (ت٧١٦)[٧]، والزركشي (ت٧٩٤)[٨].

والخلاصة:

١ ـ أما من ناحية اسم (الأصل) فلم أقف على من استعمله بمعنى المقيس عليه قبل الشافعي (ت٢٠٤)، وكان المقيس عليه يُذكر بدون اصطلاح عليه.

٢ ـ وأما من ناحية تعريفه بالمعنى الأعمِّ فقد ابتدأ تعريفَه ابن فورك (ت٤٠٦)، وعرَّفه جمعٌ من الأصوليين بما يقارب تعريفه.

٣ ـ وعرَّفه بالمعنى الأخصِّ الذي يعنى به أحد أركان القياس عدد من الأصوليين.

وأنسب هذه التعريفات ما يشمل المنصوص على حكمه، أو المجمع عليه، أو المتفق عليه ولو بالاستنباط بين المتناظرين.

٤ ـ وأما من جهة ما يصدق عليه اسم الأصل، فأول من أبان عن مذهبه فيه الجصاصُ (ت٣٧٠)، ثم القاضي عبد الجبار (ت٤١٥)، وقد حصر القاضي الإطلاقَ على هذين الرأيين: الحكم الشرعي والدليل، وبعده جاء الخطيب البغدادي (ت٤٦٣) وذكر أن الفقهاء يستعملونه في الشيء الذي يقاس عليه كالبُرِّ الذي هو أصل الأرز في التحريم، فصارت إطلاقات الأصل ثلاثة، ثم إن ابن عقيل (ت٥١٣) أورد العلة من ضمن إطلاقات الأصل واختاره، فاكتملت الإطلاقات الأربعة المحتملة، وجاء من الأصوليين من أجاز استعمال مصطلح (الأصل) في الأربعة، **ولكن يلاحظ أن أغلب الأصوليين من الآمدي (ت٦٣١) فمن بعده اختاروا أن الأصل هو محلُّ المقيس عليه.**

---

(١) كذا وردت في المطبوع، ولعل الصواب: منها.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٣٠).

(٣) انظر: الوصول (٢/ ٢٢٨).

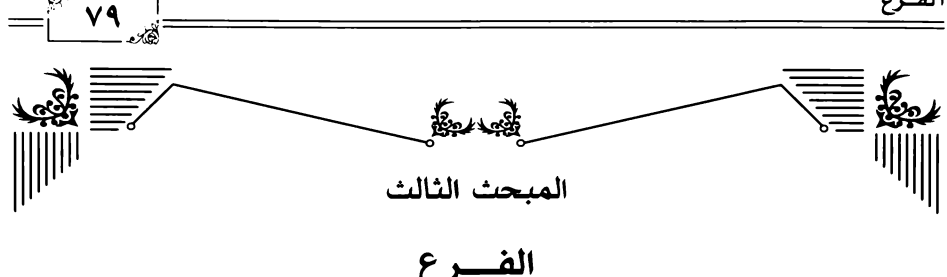
(٤) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/ ١٦٣٠).

(٥) انظر: الكاشف (٦/ ١٦٩).

(٦) انظر: الفائق (٤/ ١٧).

(٧) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٢٩).

(٨) انظر: تشنيف المسامع (٣/ ١٧٦).



المبحث الثالث

الفـــرع

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الفرع: الفاء والراء والعين أصلٌ صحيح يدلُّ على علوٍّ وارتفاعٍ وسموٍّ وسُبوغ، من ذلك الفَرْعُ، وهو أعلى الشيء، والفَرْع: مصدر فَرَّعْتُ الشيءَ فَرْعاً، إذا علوتُه[1].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾﴾ [إبراهيم: ٢٤]، يقول عز ذكره: أصلُ هذه الشجرة ثابتٌ في الأرض، وفرعها وهو أعلاها في السماء، يقول: مرتفع علُوّاً نحو السماء[2].

وفرَّع، إذا نزل وانحدر، فهو ضد[3].

وأفرعت الإبل: نتجت الفرَع، محركة، وهو أول النتاج[4].

فالفرع يأتي بمعنى العلو والارتفاع، وبمعنى النزول والانحدار، وبمعنى الابتداء.

والمناسب لمصطلح (الفرع): المعنى الثاني.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح (الفرع) من المصطلحات الأصولية التي ترد بكثرة في كتب الأصول، وفي مباحث القياس غالباً، ويرد أيضاً في مباحث الاجتهاد والتقليد.

ويعنينا مصطلح (الفرع) الذي هو أحد أركان القياس الأربعة المعروفة.

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (فرع)، (٤/ ٤٩١).

(٢) تفسير الطبري (١٣/ ٦٣٥).

(٣) تاج العروس، مادة: (فرع)، (٢١/ ٤٨٩).

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

وأول ذِكْر له ـ وقفت عليه ـ في كلام العلماء كان عند الإمام الشافعي (ت٢٠٤)، ومن ذلك قوله: «ولا يقاس أصلٌ على أصل، ولا يقاس على خاصٍّ، ولا يقال لأصل لِمَ؟ وكيف؟... إنما يقال **للفرع** لِمَ؟، فإذا صحَّ قياسه على الأصل صحَّ وقامت به الحجة»[1].

وقال الشافعي: «ولو كان كما قال أن يقيس اللحم بالطعام أولى به من أن يقيسه بالسكن؛ لبعد السكن من الطعام في الأصل **والفرع**، فإن قال: فما فرق بينهما في **الفرع**؟...»[2].

وأصرح منه ورود مصطلح (الفرع) عند الجصاص (ت٣٧٠) حين يقول: «لا يكون القياس إلا بردِّ فرعٍ إلى أصل، بمعنىً يجمعهما، ويوجِب التسوية بين حكمهما»[3].

وقد يطلق عليه اسم (المعلول)؛ سمي بذلك لأن العلة أثَّرت به فأعلَّته.

وممن سماه بذلك: الشيرازي (ت٤٧٦)[4]، وابن بَرْهان (ت٥١٨)[5].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

استعمل الأصوليون والفقهاء مصطلح (الفرع) قاصدين به (المقيس) في العملية القياسية، وأدخله جمع منهم في تعريف القياس، وهذا أمر واضح في مصنفاتهم، وسبق التطرُّق إلى شيء منه.

وكما جعلنا البحث في تسلسل مصطلح (الأصل) في فرعين؛ يتجه أن نجعله هنا في فرعين:

الفرع الأول: في تعريفات مصطلح الفرع بمعناه الأخصِّ ـ المقيس ـ:

فجمع من الأصوليين عرَّفه وأوضح معناه، ومنهم:

١ ـ ابن فورك (ت٤٠٦).

فقال: «الفرع ما تأخر علمُه عن علم غيره»[6].

---

(١) الفقيه والمتفقه، للبغدادي (١/٥٣٣ ـ ٥٣٤)، وانظر: الأم (٤/٢٣٠).
(٢) الأم (٤/٢٣٠).
(٣) الفصول (٤/٩٩).
(٤) انظر: شرح اللمع (٢/٨٣٤).
(٥) انظر: الوصول (٢/٢٢٨).
(٦) الحدود (ص١٤٦).

٢ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

قال: «الفرع هو الذي يُطلب حكمُه بِالقياسِ، وهو أيضاً الذي يتعدَّى إِليه حكمُ غيره الذي يتأخَّر العلم بِحكمه»[١].

٣ ـ أبو يعلى (ت٤٥٨).

وقال: «وأما الفرع فحدُّه: ما ثبت حكمه بغيره»[٢].

وكذا عرَّفه الخطيب البغدادي (ت٤٦٣)[٣]، والشيرازي (ت٤٧٦)[٤].

٤ ـ الجويني (ت٤٧٨).

ذكر للفرع في كتابه «الكافية في الجدل»[٥] عدة تعريفات، **منها**: «الذي عُرف بغيره»، و: «ما لا يثبت بنفسه»، و: «ما ثبت بأصل»، و: «ما التحق بأصل»، و: «ما تفرع عن غيره»، ولم يختر شيئاً منها.

٥ ـ السمعاني (٤٨٩).

قال: «فالفرع في القياس: ما أُلحق بأصل أَخَذَ حكمَه منه»[٦].

٦ ـ الصقلي (ت٤٩٣).

قال: «وحَدُّ الفرع ما ثبت حكمُه بغيره»[٧].

٧ ـ ابن عقيل (ت٥١٣).

عرَّفه فقال: «**والفرع** ما تعدَّى إليه حكم غيره، وهو الذي ثبت بالعلة حكمُه»[٨]، وزاد في كتابه «الجدل»: «وهو المختلَف فيه»[٩].

٨ ـ ابن العربي (ت٥٤٣).

قال: «وهو المطلوب بيان الحكم فيه... وهو المَسْؤول عنه»[١٠].

أي: جُهِل حكمه فطُلب.

---

(١) المعتمد (٢/ ١٠٣٢).
(٢) العدة (١/ ١٧٥).
(٣) انظر: الفقيه والمتفقه (١/ ٥١٢).
(٤) انظر: اللمع (ص١٠٢).
(٥) انظر: الكافية في الجدل (ص٣٩).
(٦) قواطع الأدلة (٤/ ١٨٣).
(٧) الحدود (ص١٥٤).
(٨) الواضح (٢/ ٥٩).
(٩) الجدل (ص٢٧٥).
(١٠) المحصول (ص١٢٤).

٩ ـ ابن رشد (ت٥٩٥).

قال: «والشيء الذي يوجَب له الحكمُ من أجل وجوده في الأصل؛ يسمونه **الفرع**»[(١)].

١٠ ـ الآمدي (ت٦٣١).

عرَّفه بأنه: «الواقعة المتنازَع في حكمها؛ نفياً وإثباتاً»[(٢)].

١١ ـ الطوفي (ت٧١٦).

عرَّفه في «مختصر الروضة»[(٣)] فقال: «ما عُدِّي إليه الحكمُ بالجامع».

وفي «عَلَم الجذَل»[(٤)] عرَّفه بأنه: «ما عُدِّي إليه حكمُ المتفق عليه، وهو محلُّ النزاع». ويبدو تأثره بابن عقيل(ت٥١٣).

١٢ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

قال: «وهو الذي يراد ثبوتُ الحكم فيه»[(٥)].

الفرع الثاني: ما أوقع الأصوليون عليه اسم الفرع في العملية القياسية:

وكما اختلف الأصوليون فيما يصدق عليه اسم الأصل؛ اختلفوا كذلك فيما يصدق عليه اسم الفرع، لكن على أقوال ثلاثة:

الأول: أنه **محلُّ** الحكم المختلف فيه.

ونسبه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦)[(٦)]، والرازي (ت٦٠٦)[(٧)]، والآمدي (ت٦٣١) للفقهاء.

الثاني: أنه الحكم الشرعي المستفاد بالقياس أو المطلوب إثباته بالتعليل، ونسبه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦)[(٨)]، والرازي (ت٦٠٦)[(٩)]، والآمدي (ت٦٣١)[(١٠)] للمتكلمين.

---

(١) الضروري (ص١٢٥).

(٢) الإحكام (٤/ ١٦٣٣).

(٣) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٣٠).

(٤) عَلَم الجَذَل في علم الجدل (ص٥٥).

(٥) البحر المحيط (٥/ ١٠٧).

(٦) انظر: المعتمد (٢/ ٧٠٣).

(٧) انظر: المحصول، للرازي (٥/ ١٩).

(٨) انظر: المعتمد (٢/ ٧٠٣).

(٩) انظر: المحصول، للرازي (٥/ ١٩).

(١٠) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/ ١٦٣١).

وذكر الهندي (ت٧١٥)[1]، والزركشي (ت٧٩٤)[2] أن قياس قول المتكلمين ومقتضاه في الأصل أن النص (أو الدليل الشرعي) أن يكون الفرع هنا هو العلة، ولكن لم يقل به أحد؛ لأنها أصل في الفرع وفرع في الأصل، فلم يمكن جعلها فرعاً في الفرع.

قال ابن بَرْهان (ت٥١٨): «والخلاف في المسألة راجع إلى اللفظ، كالمسألة الأولى، ليس له فائدة من جهة المعنى»[3].

والخلاصة:

١ ـ أول ظهور لمصطلح (الفرع) بمعنى المقيس عليه وجدناه عند الإمام الشافعي (ت٢٠٤).

٢ ـ أُطلق على (الفرع) اسم (المعلول) عند بعض الأصوليين كالشيرازي (ت٤٧٦) وابن بَرهان (ت٥١٨)، ولكن مع غلبة استعمال مصطلح (الفرع).

٣ ـ عرَّف العديد من الأصوليين مصطلح الفرع بتعريفات متفقة في المعنى.

٤ ـ اختلف الأصوليون على الذي يقع عليه اسم الفرع في القياس، أهو الحكم أم الدليل أم محلُّ الحكم؟ والخلاف لفظي.



(١) انظر: الفائق (٤/ ١٧).
(٢) انظر: البحر المحيط (٥/ ١٠٧).
(٣) الوصول (٢/ ٢٣٠).



المبحث الرابع

العلــة

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

العين واللام أصولٌ ثلاثةٌ صحيحةٌ، **أحدُها**: تكرُّر أو تكرِيرٌ، **والآخر**: عائِقٌ يَعُوقُ، **والثالثُ**: ضَعْفٌ في الشيء(١).

وهذه الأصول مناسبة لمعنى مصطلح (العلة)، لكن الأقرب منها: **الأصل الأول؛ لأن العلة من العَلَل، والعلَلُ هو: الشربُ الثاني، يقال: عَلَلٌ بعد نَهَلٍ، وعلَّهُ يَعُلُّهُ ويَعِلُّهُ، إذا سقاه السقية الثانية(٢)، والعلة تتكرَّر بتكرُّر معلولها.**

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

مصطلح **(العلة)** مصطلح أصولي له أكثر من إطلاق ومعنى.

وما يعنينا من معاني العلة هو ما يتعلق بالعلة التي هي أحد أركان القياس، وهي الوصف أو المعنى القائم بالأصل، الذي يعمد المجتهدُ لاستجلاء وجوده فيه، ليحكم على الفرع بنفس حكم الأصل في قياس الطرد، أو بنقيضه في قياس العكس.

فليس الكلام هنا عن العلة التي بمعنى السبب، التي هي من أقسام الحكم الوضعي، والحق أن التمييز بينهما فيه صعوبة، خاصة أن جلَّ الأصوليين لا يمايزون بينهما بدقة؛ بل يتوسعون في الأمر(٣).

والتعبير عن هذا الركن من أركان القياس بالعلة هو الغالب الأشهر، وإلا

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (علل)، (٤/ ١٢ ـ ١٤).

(٢) الصحاح، مادة: (علل)، (٥/ ١٧٧٣).

(٣) انظر: بحثاً متيناً بعنوان (تحقيق معنى العلة: دراسة تحليلية نقدية) لـ د. أيمن علي صالح، منشوراً على الشبكة.
http://www.feqhweb.com/vb/showthread.php?t11639&p=147738#post147738

فهناك من يرى أن الأدق هو التعبير بـ (الوصف الجامع)؛ لأنه قد يكون علة، وقد يكون وصفاً شبهياً[١].

وقد يقال: إن العلة هنا أعمُّ من كونها وصفاً مناسباً أو شبهياً، فالوصف إن كان مناسباً فهو العلة، وإن كان شبهياً فهو دليل عليها أو مشعر بها أو مستلزم لها، فكان علة أيضاً.

وقد قال التفتازاني (ت٧٩٣): «إن الوصف كما أنه قد يكون مناسباً فيُظنُّ بذلك كونُه علة، كذلك قد يكون شبهياً فيفيد ظناً ما بالعِلِّيَّة»[٢].

وقال القاضي عبد الجبار (ت٤١٥): «ومن الناس من اعتبر في القياس العلةَ، ومنهم من اعتبر الشبه فقط، وكثير من ذلك ربما يؤول الخلافُ فيه إلى عبارة؛ لأن ما يسميه غيرُنا شبهاً هو الذي نسميه علة، إلا أن يزعم أن الحكم يتعلق به من دون اعتبار دلالة وأمارة، فنبيِّن فساد قوله في هذا الباب»[٣].

وعلى كلٍ فالجامع بين الأصل والفرع كما قال ابن تيمية (ت٧٢٨) قد يُسمى: (المناط) أو (العلة) أو (الوصف) أو (الجامع) أو (المشترك)، ونحو ذلك من العبارات، وهو الحدُّ الأوسط في قياس الشمول عند المناطقة[٤].

وتعود نشأة مصطلح (العلة) لما ورد في كلام الشافعي (ت٢٠٤)، ومن ذلك قوله: «فعلمنا أن لجمعه في الحضر **علةً** فرَّقت بينه وبين إفراده، فلم يكن إلا المطر ـ والله تعالى أعلم ـ إذا لم يكن خوفٌ، ووجدنا في المطر **علة** المشقة كما كان في الجمع في السفر **علة** المشقة العامة.

فقلنا: إذا كانت **العلة** من مطر في حضر جَمَعَ بين الظهر والعصر والمغرب والعِشَاءِ»[٥].

ونلحظ ورود لفظ (علة) في النص السابق أربع مرات، وهي وإن كان مبناها واحداً، إلا أنها ليست كلها بمعنى واحد، فالثلاث الأُوَل بمعنى الوصف القائم في

(١) انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيهَ جهلُه للشيخ أ.د عياض السلمي (ص١٤٥).
(٢) حاشية التفتازاني على شرح الإيجي (٢/ ٢٤٤).
(٣) المغني (١٧/ ٣٣٠ ـ ٣٣١).
(٤) انظر: شرح الأصبهانية، لابن تيمية (ص٤٥٤ ـ ٤٥٥).
(٥) الأم (٢/ ١٦٦).

الأصل، والذي يسعى المجتهد للكشف عنه، ليُلحِق به الفرع، بينما في قوله: (إذا كانتْ **العلَّة** من مَطَر. إلخ) لا يُعنى بها العلة القياسية؛ بل يظهر أن معناها السبب، وهو خارج عن محلِّ بحثنا هنا؛ إذ مكانه الحكم الوضعي، وهذا يبيِّن صعوبة التفريق إلى حدٍّ ما بين معاني العلة.

وقد كان الشافعي (ت٢٠٤) يعبِّر عن العلة التي هي من أركان القياس بـ (المعنى) أيضاً؛ بل هو غالب صنيعه، وهذا كقوله حينما ذكر أن موافقة القياس تكون من وجهين وأن «أحدهما: أن يكون الله أو رسوله حرَّم الشيء منصوصاً، أو أحلَّه **لمعنى**، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك **المعنى** فيما لم يَنُصَّ فيه بعينه كتابٌ ولا سُنَّة: أحللناه أو حرَّمناه»[١].

ومصطلح العلة اشتهر بهذا الاسم، وبذلك استعمله العلماء في الأعمِّ الأغلب على مدى العصور، حتى وإن ذكر بعض العلماء أسماءَ أخرى للعلة، كما ذكر البَرَوِيُّ (ت٥٦٧) أن من أسمائها: (السبب)، و(الأمارة)، و(المستدعي)، و(الباعث)، و(الحامل)، و(المناط)، و(المقتضي)، و(الموجِب)، و(المؤثر)[٢].

وأضاف البغدادي (ت٧٣٩): الجامع[٣].

ولكن لو تمعنا في هذه الأسماء لوجدناها تفارق العلة الشرعية في جوانب، وبيان ذلك يطول، عدا أن استعمالها نادر مقارنةً باستعمال مصطلح العلة.

ثم إن استعمال العلة بمعنى السبب خارج عن محلِّ بحثنا، فمحلها مباحث الحكم الوضعي كما أشرنا.

وذكر الجصاص (ت٣٧٠) أن العلة تسمى دليلاً على ما هي علة له، من حيث كان تأملها موصِلاً إلى العلم بما هو علة له، فيحصل من هذا أن كل علة دليل وليس كل دليل علة[٤]، فالدليل أعمُّ من العلة.

وجدير بالذكر هنا أن الدبوسي (ت٤٣٠) قد يسمي العلة قياساً كما صرَّح بذلك فقال: «اختلف العلماء في العبارة عن حكم العلة التي نسميها قياساً..»[٥].

---

(١) الرسالة (ص٤٠).
(٢) انظر: المقترح (ص١٥١).
(٣) انظر: قواعد الأصول (ص٨٢).
(٤) الفصول (٤/ ٩).
(٥) تقويم أصول الفقه (٣/ ٦٧)، وانظر: أصول السرخسي (٢/ ١٩٢).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

عَرَفنا أن استعمال مصطلح (العلة) كان مبكراً، حيث ورد في كلام الشافعي (ت٢٠٤)، ولكن لم يكن واضحاً في سياقه وضوح مصطَلحي (الأصل) و(الفرع) اللذين هما من أركان القياس.

ولقد تعددت تعريفات (العلة)، ويمكننا حصر أهمها على النحو التالي:

١ ـ المعنى الذي إذا وُجِد يجب به الحكمُ معه.

وهو تعريف منسوب لأبي منصور الماتريدي (ت٣٣٠)[١].

وهو أقدم تعريف وقفت عليه للعلة الشرعية، وهو من الوضوح بمكان، ورجحه السمرقندي (ت٥٣٩) وقال: «فإن العلة ما يجب بها الحكم، فإن وجوب الحكم وثبوته بإيجاب الله تعالى، لكن أوجب الحكم لأجل هذا المعنى وبسبب هذا المعنى»[٢]، ومعنى ذلك: أن العلة لم يجب بها الحكم لذاتها، ولكن بإيجاب الله تعالى لأجل المعنى، فالسمرقندي أوضح مراد الماتريدي، وكأنه صرفه عن المعنى المتبادر ابتداء من كون العلة موجبة بذاتها، ويبدو أن السمرقندي كان دقيقاً في ذلك.

وكذا ينطبق معنى هذا التعريف على تعريف أبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦) حين قال: «العلة هي كل صفة يجب بوجودها وجود الحكم والوصف، ويعدم الحكم والوصف بعدمها»[٣]، ومثلُه الخطيب البغدادي (ت٤٦٣).

وهو معنى كلام الدبوسي (ت٤٣٠) لمَّا قال: «علَلُ الشرع يراد بها: ما تعلَّق بحلولها وجوبُ الأحكام في حقِّنا، لا حدوثها في أنفسها بذوات تلك العلل، فالعلل الشرعية صارت عللاً بجعل الشرع إياها عللاً لا بذواتها، وصارت بذواتها **أعلاماً** لمَّا لم تكن موجبة»[٤].

وممن ذهب إلى أن العلة الشرعية هي الموجِبة للحكم، وذلك بإيجاب الله لها:

---

(١) نقله عنه السمرقندي في ميزان الأصول (ص٥٨٠)، وانظر: كشف الأسرار، للبخاري (٤/ ١٧١).

(٢) ميزان الأصول (ص٥٨١).

(٣) عقيدة السلف، للشيرازي (ص٩٦) ـ مطبوع مع المعونة ـ.

(٤) تقويم الأدلة (١/ ١٤٦ ـ ١٤٧).

الغزالي (ت٥٠٥)[١]، والصفي الهندي (ت٧١٥)[٢].

ويظهر أن قول الباجي (ت٤٧٤): «العلة هي الوصف الجالب للحكم»[٣]، وقول الجويني (ت٤٧٨) في تعريف العلة: «هي: الجالبة للحكم»[٤]، بمعنى هذه التعريفات؛ لذا قال الباجي: «فلما وُجدت[٥] وَجَبَ إلحاقُه بها»[٦].

وتعليل ذلك: أنها إذا وُجدت: وُجِد الحكم، فكانت جالبة له، وهو مجلوب لها[٧].

ويؤخذ على هذا التعريف للعلة: أنه يقتضي كونها كالعلة العقلية من حيث اطّراد الحكم معها وعدم تخلُّفه لانتفاء شرط أو وجود مانع، وهذا يغاير مفهوم العلل الشرعية التي قد يتخلف الحكم مع وجودها لانتفاء شرط أو وجود مانع ونحو ذلك[٨].

٢ ـ المعرِّفة للحكم.

أي: ما تكون دالَّة على وجود الحكم، وليست مؤثرةً؛ لأن المؤثر هو الله[٩].

فمعنى أن الإسكار ـ مثلاً ـ علةٌ: أنه معرِّف؛ أي: علامة على حرمة المسكر[١٠].

وهو قول الرازي (ت٦٠٦)[١١]، والتاج الأرموي (ت٦٥٣)[١٢]، والسراج الأرموي (ت٦٨٢)[١٣]، والبيضاوي(ت٦٨٥)[١٤]، وابن السبكي (ت٧٧١) ونسبه لأكثر الأشاعرة[١٥]، والتفتازاني (ت٧٩٣)[١٦].

---

(١) انظر: شفاء الغليل (ص٢٠)، المستصفى (٢/ ٢٣٧). ورأيه في المستصفى غير صريح بذلك.
(٢) انظر: نهاية الوصول (٨/ ٣٢٥٩).
(٣) الحدود ١١١).
(٤) الورقات بشرح المحلي (ص٥٩).
(٥) أي: العلة.
(٦) الحدود (ص١١١).
(٧) انظر: الأنجم الزاهرات (ص٢٣٤).
(٨) انظر: قوادح القياس عند الأصوليين، للشيخ د. صالح العقيل (١/ ٥٤) ـ رسالة علمية غير منشورة ـ.
(٩) البحر المحيط (٥/ ١١٢).
(١٠) انظر: غاية الوصول (ص١٢٠).
(١١) انظر: المحصول (٥/ ١٣٥)، والبحر المحيط (٥/ ١١٢).
(١٢) انظر: الحاصل (٣/ ١٣٧).
(١٣) انظر: التحصيل (٢/ ١٨٦).
(١٤) انظر: المنهاج (ص٤٦١).
(١٥) انظر: الإبهاج (٣/ ٣٩ ـ ٤٠).
(١٦) انظر: حدود أصول الفقه (ص٩٩).

وهذا المعنى موافق لقول الجصاص (ت٣٧٠): «العلل الشرعية ليستْ عِلَلاً موجبةً لأحكامها على الحقيقة، وإنما هي أماراتٌ منصوبةٌ لإيجاب أحكام الحوادث، وسميت عللاً مجازاً»[١].

وهذا التعريف أيضاً موافق في المعنى لتعريف البزدوي (ت٤٨٢) من أن العلة: «ما جُعل علَما على حكم النصِّ مما اشتمل عليه النصُّ، وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه»[٢]، وتابعه السرخسي (ت٤٨٣)[٣] والخبازي (ت٦٩١)[٤] والنسفي (ت٧١٠)[٥].

وهذا التفسير للعلة كما يقول العلامة محمد الأمين الشنقيطي (ت١٣٩٣): «مبني على قول المتكلمين[٦]: إن الأحكام الشرعية لا تعلَّل بالأغراض، قائلين: إن الفعل من أجل غاية معينة يتكمَّل صاحبُه بوجود تلك الغاية، والله جلَّ وعلا منزَّهٌ عن ذلك؛ لأنه غنيٌّ لذاته الغنى المطلق، **والتحقيق**: أن الله يشرِّع الأحكام من أجل حِكَم باهرة ومصالح عظيمة، ولكن المصلحة في جميع ذلك راجعة إلى المخلوقين الذين هم في غاية الفقر والحاجة إلى ما يشرِّعه لهم خالقُهم من الحكم والمصالح، وهو جل وعلا غنيٌّ لذاته الغنى المطلق عن كل ما لا يليق بجلاله وكماله»[٧].

والقول بأن العلة: عَلَم أو علامة أو معرِّفة أو موجبة بإيجاب الله لها، كلها متقاربة أو متطابقة، فأصحابها يريدون أن العلة دلَّت على الحكم من غير أن تؤثر فيه، وهذا حذر منهم ـ بزعمهم ـ من أن يوافقوا المعتزلة، الذين يرون أن العلة الشرعية كالعقلية يجب الحكم بوجودها مطلقاً.

٣ ـ الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها.

وهو تعريف ابن القصار (ت٣٩٧)[٨] والكيا الهراسي (٥٠٤)[٩] ونسبَاه للفقهاء.

---

(١) الفصول (٤/ ٢٥٩).
(٢) أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (٣/ ٣٤٤).
(٣) انظر: أصول السرخسي (٢/ ١٧٤). (٤) انظر: المغني (ص٣٠٠).
(٥) انظر: كشف الأسرار شرح المنار (٢/ ٢٤٨).
(٦) المقصود بهم هنا: الأشاعرة والماتريدية. (٧) مذكرة أصول الفقه (ص٢٧٥).
(٨) انظر: مقدمة ابن القصار (ص١٦٧). (٩) انظر: البحر المحيط (٥/ ١١٣).

٤ ـ الموجبة للحكم بذاتها.

وهو قول المعتزلة.

وهذا ما يُفهَم من بعض نصوصهم، كقول أبي الحسين البصري: «فالعلة العقلية عند شيوخنا المتكلمين: المعنى الذي يوجب حالاً أو حكماً للغير، ويؤثر في ذلك على التحقيق»(١).

وبنَوا قولهم هذا على مذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين؛ إذ إن الأفعال عندهم متصفة بالحسن والقبح العقليين حتى قبل ورود الشرع، وللأفعال أحكامها الشرعية بناء على أنها صفات ذاتية لازمة لها، فللأفعال علل مؤثرة قائمة بها قبل ورود الشرع، فلا يكون الشرع إلا كاشفاً عن أحكام تلك الأفعال، ومن ثَمَّ أوجبوا على الله ما أوجبه العقل.

وهذا التعريف للعلة هو بمعنى تعريف الجصاص (ت٣٧٠) بأنها: «المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم، فيكون وجود الحكم مُتعلِّقاً بوجودها، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم»(٢).

ومذهبهم هذا مخالف لمذهب أهل السُّنَّة والجماعة كما لا يخفى.

فالصواب الموافق لما عليه السلف في هذه المسألة هو: أن حُسن الأفعال وقبحها ثابت بالعقل وبالشرع، ولكن الثواب والعقاب لا يكون إلا بعد ورود الشرع، فلا يعذب من خالف قضايا العقول حتى يبعث إليهم رسول، كما دلَّ عليه الكتاب والسُّنَّة، لكن أفعالهم تكون مذمومة ممقوتة يذمها الله ويبغضها، ويوصفون بالكفر الذي يذمه الله ويبغضه، وإن كان لا يعذبهم حتى يبعث إليهم رسولاً(٣).

---

(١) شرح العمد (٢/ ٥٥)، وانظر: المغني (١٧/ ٢٨٥).

(٢) الفصول (٤/ ٩). ويرجح كونه يريد بها ما يريده المعتزلة قولُه بعد كلامه السابق: (هذه قضية صحيحة في العقليات، وأصله في العلة التي هي المرض، لما كان بحدوثها يتغير حال المريض، سميت المعاني التي تحدث بحدوثها الأحكام العقلية عللاً؛ لأن حدوثها يوجب حدوث أوصاف وأحكام، لولاها لم تكن، نحو قولنا: حدوث السواد في الجسم علة لاستحقاق الوصف بأنه أسود، وحدوث الحركة فيه علة لكونه متحركاً) والجصاص تأثر ببعض الآراء الاعتزالية تبعاً لشيخه الكرخي الذي كان من رؤوس المعتزلة.

(٣) المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، للشيخ أ.د.محمد العروسي (ص٧٩).
وانظر هذا الترجيح في: مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٤٢٨)، ومدارج السالكين، لابن القيم =

٥ ـ بمعنى الباعث.

أي: الباعث على معرفة الحكم في الأصل، وذلك بأن تكون مشتملة على حكمة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم.

وهو تعريف الآمدي (ت٦٣١)[١]، وتبعه ابن الحاجب (ت٦٤٦)[٢]، وابن الهمام (ت٨٦١)[٣]، وابن عبد الشكور (ت١١١٩)[٤]، والأخيرَان لم يذكرَا (الباعث) في تعريفيهما، لكن فسَّرَا العلة بمعنى تفسير الآمدي، نظراً لما وُجِّه للآمدي من انتقاد في اختيار كلمة (باعث)[٥].

ومنع تعريفها بالباعث إن كان مردُّه إنكار تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه فهذا المردُّ باطل؛ لأن الأصل أنها معللة.

وإن كان المنع هو التأدبَ مع الله تعالى فيمكن القول: إن الباعث المقصود هو الذي يبعث المكلَّف على العمل بمقتضاه[٦].

والخلاصة:

١ ـ أول ورود لمصطلح (العلة) كان في كلام الشافعي (ت٢٠٤)، ومن معانيها عنده: الوصف الجامع بين الأصل والفرع في القياس.

٢ ـ سميت العلة بعدة أسماء، منها الذي استعمله العلماء، ومنها ما هو في عداد المهجور، وهو الأغلب.

٣ ـ عرِّفت العلة بتعريفات يغلب عليها التأثر بالمذهب العقدي.

٤ ـ نستطيع تقسيم تعريفات العلة إلى تعريفات جعلت العلة مؤثرة في الحكم، سواء أكان على سبيل الوجوب العقلي ـ كما هو عند المعتزلة ـ، أو بإيجاب الله

= (٣٠٧/١)، والبحر المحيط، للزركشي (١٤٦/١)، وآراء المعتزلة الأصولية، للشيخ أ.د.علي الضويحي (ص١٧٥).

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (١٦٤٧/٤).

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب (١٠٥٩/٢)، وذكر التعريف بمعناه في (١٠٦٦/٢).

(٣) انظر: التحرير بشرحه التقرير والتحبير (١٤١/٣).

(٤) انظر: مسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت (٢٦١/٢).

(٥) انظر: الإبهاج (٤٠/٣) فقد انتقد ابن السبكي تعريف الآمدي.

(٦) انظر: تعليق فضيلة الشيخ عبد الرزاق عفيفي على الإحكام، للآمدي (٢٠٢/٣) ح (١)، وشرح الكوكب المنير (٤٠/٤ ـ ٤١)، وقوادح القياس عند الأصوليين (٥٤/١).

تعالى لها ـ كما هو قول الغزالي (ت٥٠٥) ومن تبعه ـ، وتعريفات جعلت العلةَ معرِّفةً، أو مجردَ علامة على الحكم، أو بمعنى الباعث، وهي بقية المذاهب.

وإذا أردنا الابتعاد عن الخوض في تعقيدات كلامية تعلقت بمصطلح (العلة) في مباحث القياس، فللأصولي أن يكتفي بتعريفها بتعريف العلامة الشنقيطي (ت١٣٩٣) من كونها: «الوصف المشتمل على الحكمة الباعثة على تشريع الحكم»[(١)].

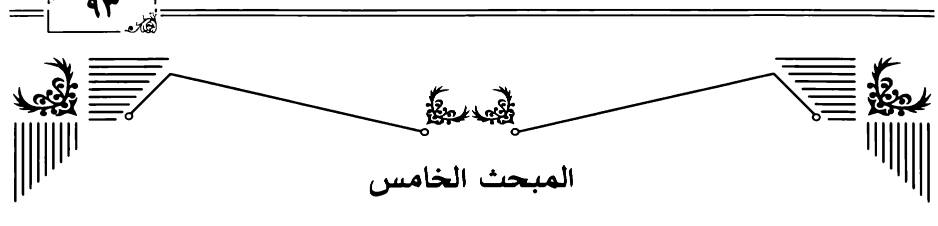
أو يقال: العلة وصف قائم بالأصل، وهذا الوصف هو المؤثر في الحكم الشرعي، وقد روعي فيه مصلحة العباد في الحال والمآل، تفضُّلاً من الله سبحانه.

أما غير ذلك من كونها معرفة، أو مؤثرة بذاتها، أو مؤثرة بجعل الله لها ذلك، ونحو ذلك، فلن يفيد الأصوليَّ شيئاً؛ بل هي خلافات يمكن جعل مآل كثير منها إلى اللفظ.



(١) مذكرة أصول الفقه (ص٢٧٥).





المبحث الخامس

قيــاس العلــة

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

مصطلح (قياس العلة) مركب إضافي، وسبق التعريف بالقياس والعلة في مباحثهما.

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

(قياس العلة) مصطلح أصولي، أضيف القياسُ فيه إلى سببه؛ إذ إنَّ القياس يُقسَّم إلى أقسام باعتبارات عدَّة، ويَـرِدُ قياسُ العلة في أكثر من تقسيم، ومن ذلك: باعتبار الوصف الجامع في القياس بين الأصل والفرع، وباعتبار مناسبة الوصف المعلَّل به للحكم(١).

وتعود نشأة مصطلح (قياس العلة) إلى ما ذكره بعض الأصوليين من أن الإمام الشافعي (ت٢٠٤) أشار له في بعض كتبه، فمن ذلك قوله وهو يتكلم عن القياس:

«وموافقته تكون من وجهين:

أحدهما: أن يكون اللهُ أو رسولُه حرَّم الشيءَ منصوصاً، أو أحلَّه **لمعنىً**، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك **المعنى** فيما لم يَنُصَّ فيه بعينه كتابٌ ولا سُنَّة أحللناه أو حرَّمناه؛ لأنه في معنى الحلال أو الحرام.

(ثانيهما): أو نجد الشيءَ يشبه الشيءَ منه والشيءَ من غيره، ولا نجد شيئاً أقربَ به شَبَهاً من أحدهما: فنُلحقه بأولى الأشياء شَبَهاً به»(٢).

والمقصود: الوجه الأول.

---

(١) انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيهَ جهلُه للشيخ أ.د.عياض السلمي (ص١٧٠).

(٢) الرسالة (ص٤٠).

وقوله أيضاً: «والقياس قياسان:

أحدهما: يكون في مثل معنى الأصل، فذلك الذي لا يحلُّ لأحدٍ خلافُه.

(ثانيهما): ثُمَّ قياسٌ أنْ يُشَبِّهَ الشَّيءَ بِالشَّيء من الأصل، والشَّيءَ من الأصل غيرَه فيُشَبِّهَ هذا بهذا الأصل، ويُشَبِّهَ غيرَه بالأصل غَيْرِه»[(١)].

والمقصود هنا النوع الأول.

ولمَّا تطرُّق أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) لقِسَم القياس قال: «وقِسْمةٌ أُخرى محكية عن الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ، وهي أن أدلَّة الشَّرع: مستنبطة وغير مستنبطة.

والمستنبطة ضربان:

أحدهما: تَحَقَّقُ فيه العلةُ، **والآخر**: لا تَحقَّقُ فيه العلة.

أما الذي تَحقَّقُ فيه العلة فضربان:

أحدهما: لا يقوى شَبَه الفرع فيه إلا بأصل واحد، ويسميه **قياس علة وقياس معنى**، كردِّ العَبْد إلى[(٢)] الأَمة في تنصيف الحَدِّ.

والآخر: يقوى شبهُه بأصول مُخْتَلفة، وأن يُرجَّح شبهُه بأحدهما، نحو شَبَه العَبْد المُتْلَف بالمملوكات وبالحُر الذي دِيَته مقدَّرة، ويُسمِّي ذلك قياس غَلَبَة الأشباه»[(٣)].

وقال: «ذهب الشافعي وطائفة من الفقهاء إلى أن القياس ينقسم قسمين: **قياس علة ومعنى**، وقياس غَلَبَة الأشباه.

فالأول: ما يكون شبهُ الفرع بأصل واحد، ولا يكون شبهٌ بأصول كثيرة، وإن أمكن إثباتُ ضرب من الشبه بينه وبين سائر الأصول فإنه يكون ضعيفاً، فيبعد اعتبارُه في حمل الفرع به على الأصل.

والثاني: أن يكون الفرعُ له شَبَهٌ بأصول كثيرة، فتتجاذبه تلك الأصول، أو يحتاج إلى تغليب بعض تلك الأشياء بحسب قيام الدلالة على قوته»[(٤)].

ونلحظ في كلام البصري نصَّه على أن الشافعي سمَّى هذا القسم: **قياس علة وقياس معنى**، وهذا غير موجود في كتب الشافعي التي بين أيدينا.

---

(١) الأم (٨/ ٢١٠).

(٢) في المطبوع: إلا، والصواب ما أُثبت.

(٣) المعتمد (٢/ ٦٩٢).

(٤) شرح العمد (٢/ ١٥٩ ـ ١٦٠).

وقال الماوردي تعليقاً على تقسيم الإمام الشافعي للقياس: «فأما قَولُ الشافعي ها هُنا: والقياس قياسان، ففي تأويله وجهان:

أحدهما: وهو الظَّاهرُ مِن كلامه، أنه أراد بالأول **قياس المعنى**، وبالثاني **قياس الشبه**.

فإن قيل: فقد جعل الأول لا يجوز خلافه، وقياس المعنى يجوز خلافه إذا كان خفياً، ولا يجوز خلافه إذا كان جلياً، فعنه جوابان:

أحدهما: أنه أراد الجليُّ دون الخفيِّ.

والجواب الثاني: أنه أرادهما مَعاً، فالجلي لا يجوز خلاف حكمه، والخفي لا يجوز ترك قياسه.

والوجه الثاني في تأويل كلامه أنه أراد بالقياس الأول ما لا يجوز خلافه وهو القياس الجلي[١] من قياسَي المعنى وقياس التحقيق[٢] من قياس الشبه؛ لأن خلافهما لا يجوز، وأراد بالقياس الثاني: ما يجوز فيه الاختلاف، وهو القياس الخفي من قياسَي المعنى وقياس التقريب من قياسَي الشبه، فيكون تأويله على الوجه الأول محمولاً على معنى لفظه، وتأويله على الوجه الثاني محمولاً على معنى حكمه»[٣].

وذكر ابن الفركاح (ت٦٩٠) حين تعرَّض لشرح تقسيم الجويني (ت٤٧٨) في **ورقاته** للقياس إلى: قياس علة، وقياس دلالة، وقياس شبه: أن الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد أشار إلى هذا التقسيم[٤].

ولكن ابن الفركاح (ت٦٩٠) لم يحدِّد مقصوده من كلام الشافعي، والظاهر أنه يريد ما سبق، وهو غير صريح فيما ذكر.

وبعد الإمام الشافعي نجد كذلك بعض الأصوليين ينسب كلاماً للباقلاني (ت٤٠٣) يفيد تسميته لهذا القسم من القياس بـ: قياس العلة، وقياس المعنى.

---

(١) **القياس الجلي**: ما كانت العلة فيه منصوصة، أو غير منصوصة غير أن الفارق بين الأصل والفرع مقطوع بنفي تأثيره. الإحكام للآمدي (٥/ ١٨٢٥).

(٢) **قياس التحقيق هو أحد نوعَي قياس الشبه، وهو ما كان الشبه في الأحكام لا الأوصاف**. انظر: أدب القاضي (١/ ٦٠١)، والبحر المحيط (٥/ ٤٢).

(٣) أدب القاضي (١/ ٦٦١ ـ ٦٦٢).

(٤) انظر: شرح الورقات، لابن الفركاح (ص٣٢٧ ـ ٣٢٨).

ومن ذلك قول الباجي (ت٤٧٤): وقال القاضي أبو بكر: «القياس كله جليٌّ، **قياسَ علةٍ** كان أو قياسَ دلالة»[١].

وقال الجويني (ت٤٧٨): «مما أجراه القاضي في ضبط تصوير الشَّبَه أن **قياس المعنى** هو الذي يستند إلى معنىً يناسب الحكمَ المطلوبَ بنفسه من غير واسطة»[٢].

ووجه تسميته لقياس المعنى بهذا الاسم واضح من كلامه، فالعلة ليست مجرد أمارة طردية؛ بل هي معنىً يناسب الحكم.

وعليه فيُعتبر الباقلاني (ت٤٠٣) أوَّلَ من صرَّح بمصطلح (قياس العلة) من الأصوليين.

وهو لا يغاير بين (قياس العلة) و(قياس المعنى)، فمعناهما عنده: القياس الذي ثبت بعلةٍ ذات معنى يناسب الحكم.

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح**:

ذكرنا أن قياس العلة من المصطلحات التي تناول الشافعي (ت٢٠٤) معناه دون لفظه، ثم تناوله الباقلاني (ت٤٠٣) وسماه: قياس العلة والمعنى.

ويمكن بيان تسلسل المصطلح عند الأصوليين بعدهما كما يلي:

١ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

ويظهر من كلامه أنه قسَّم القياس إلى: قياس معنىً، وقياس غلبة الأشباه.

وقد عرَّف قياس المعنى بقوله: «وأما قياس المعنى فهو أن يكون شَبَهُ فرعه بِأصله لا يُعارضه شبهٌ آخر، فإن عارضه كان خفياً جدّاً، كردِّ العَبْد إلى الأمة في تنصيف حدِّ الزِّنا»[٣].

فسماه: قياس المعنى، وتعريفه ينطبق على ما يسميه الأصوليون: **(القياس في معنى الأصل)** أو **(القياس بنفي الفارق)**[٤]، ويسميه بعض الأصوليين **بالقياس الجلي**[٥].

---

(١) إحكام الفصول (٢/ ٦٣٣). (٢) البرهان (٢/ ٥٦٥).

(٣) المعتمد (٢/ ٨٤٣).

(٤) أي: فارق مؤثر، أو وُجد فارق لكنه غير مؤثر في الحكم، أو كان تأثيره ضعيفاً.

(٥) انظر: الصالح في مباحث القياس عند الأصوليين (ص١٧٦) للدكتور السيد صالح عوض.

٢ ـ الماوردي (ت٤٥٠).

تناول قياس العلة لكن اقتصر على تسميته بـ **قياس المعنى**، فقسَّم القياس إلى نوعين: **قياس معنىً** وقياس شَبَهٍ، ونقل خلاف الأصحاب في الفرق بينهما، ومن هذا التفريق نستطيع معرفة المراد من قياس المعنى عندهم، وأنهم فسَّروه بمعنيين:

الأول: أن قياس المعنى ما أخذ حكم فرعه **من معنى أصله**.

الثاني: أن قياس المعنى ما لم يكن لفرعه إلا أصلٌ واحدٌ أخذ حكمه من معناه[(١)].

والمعنى الثاني هو الذي وجَّه به أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) كلامَ الشافعي (ت٢٠٤)، وارتضاه أيضاً لنفسه.

ثم قسَّم الماوردي (ت٤٥٠) قياس المعنى إلى جليٍّ وخفيٍّ.

وبيَّن معناهما فقال: «فأما القياس الجلي فيكون معناه في الفرع زائداً على معنى الأصل، وأما القياس الخفي فيكون معناه في الفرع مساوياً لمعنى الأصل»[(٢)].

ولعلَّ هذا الخلاف يعود إلى الخلاف في تفسير كلام الإمام الشافعي السابق، وما مراده منه؟

ومما سبق نلحظ أن أغلب العلماء المتقدمين لم ينصُّوا على مصطلح قياس العلة، وإنما ذكروا معناه أو سموه: قياس المعنى.

ثم بَرَزَ استعمال مصطلح (قياس العلة) بشكل ظاهر عند أغلب الأصوليين بعد ذلك، ومنهم:

٣ ـ الشيرازي (ت٤٧٦).

فهو يقسِّم القياس إلى قياس علة، وقياس دلالة.

قال: «فأما **قياس العلة**: فهو أن يُجمع بين الفرع والأصل بالعلة والنكتة التي عُلِّق عليها الحكمُ في الشرع، بحيث لو سئل صاحب النص عن ذلك لنصَّ عليه»[(٣)].

وكلام الشيرازي هنا واضح، فالجامع بين الأصل والفرع في قياس العلة هو العلة لا أمرٌ آخر، وهذا بغضِّ النظر عن أيِّ أمر تحمله العلة من معانٍ إضافية، كالمناسبة، وبغضِّ النظر عن التصريح بها من عدمه.

---

(١) أدب القاضي (١/٥٨٦). (٢) المرجع السابق (١/٥٨٦ ـ ٥٨٧).

(٣) شرح اللمع (٢/٧٩٩)، وانظر: المعونة (ص١٣٩).

وقد تابع الباجي (ت٤٧٤) شيخه الشيرازي بتقسيم القياس إلى قياس علة وقياس دلالة[١].

والباجي وإن لم يعرِّف قياس العلة، إلا أنه من خلال تقسيمه له إلى قياس جليٍّ وواضح وخفيٍّ، يظهر أنه يريد ما أراده به شيخه الشيرازي (ت٤٧٦).

٤ ـ الجويني (ت٤٧٨).

تطرَّق الجويني لقياس العلة بشكل أكثر تفصيلاً من غيره من الأصوليين في كتبه الأصولية.

فعرَّف قياس العلة بأنه: «ما كانت العلَّة فيه مُوجِبَةً للحكم»[٢].

أي: مقتضية له[٣] بِحيث لا يحسُن عقلاً تَخلُّف الحُكْمِ في الفرع عنها[٤]، ولو تخلَّف عنها لم يلزم منه محال، كما هو شأن العلل الشرعية، وليس المرادُ الإيجابَ العقلي بمعنى أنه يستحيل عقلاً تخلُّف الحكم عنها.

كقياس تحريم ضرب الوالدين على التأفيف بجامع الإيذاء، فإنه لا يحسن في العقل إباحةُ الضرب مع تحريم التأفيف[٥].

وأما في كتابه «**البرهان**»؛ فاستعمل قياس العلة وقياس المعنى على وجه الترادف، لكن غلب استعمال الثاني بشكل واضح؛ بل لم يذكر قياس العلة إلا في موضع واحد تقريباً حينما عرَّفه.

وهو وإن لم ينصَّ على أنهما بمعنى واحد؛ إلا أن تعريفه لهما بنفس المعنى يدلُّ على أن المصطلحين مترادفان عنده.

وعرَّف قياس العلة بأنه: «استنباط المعاني المخيلة المناسِبة من الأحكام الثابتة في مواقع النصوص والإجماع»[٦].

فها هو يقول: «وهؤلاء قسَّموا الأقيسة إلى قياس المعنى، وهو الذي يرتبط الحكمُ فيه بمعنى مناسب للحكم مَخِيلٍ مُشْعِرٍ به»[٧].

---

(١) انظر: إحكام الفصول (٢/٦٣٣). (٢) الورقات بشرح المحلي (٢/٢١٨ ـ ٢٢٠).
(٣) شرح الورقات، لابن الفركاح (ص٣٢٨).
(٤) شرح ابن الفركاح (ص٣٢٨).
(٥) شرح الورقات، لابن إمام الكاملية (ص٢٠٣).
(٦) البرهان (٢/٥١٧).
(٧) المرجع السابق (٢/٥٦٦، وانظر: (٢/٥٦١، ٥٧٤، ٥٧٥) من نفس الكتاب.

والإضافة عند الجويني (ت٤٧٨): أنه تارة جعل العلة في قياس العلة موجِبة للحكم، وتارة ما كانت العلة فيه مستندة لمعنى مناسب، ويبدو أنه لا اختلاف في ذلك من حيث إنه لا يمتنع اجتماعُ الوصفين، فالعلة الموجبة للحكم هي بالتأكيد معنىً مناسبٌ لتشريعه.

ويبدو جلياً تأثر الجويني بالباقلاني (ت٤٠٣) في تعريف قياس العلة.

٥ ـ السمعاني (ت٤٨٩).

لقد اقتصر السمعاني على تسمية هذا النوع من القياس بـ: قياس المعنى، وجعله قسيماً لـ: قياس الشبه، وقياس الطرد[(١)]، وتأثَّر بالجويني (ت٤٧٨) فقال: «إن قياس المعنى ما يناسب الحكم ويستدعيه ويؤثر فيه ويقتضيه، وهو تعليق التخفيف بما يوجب التخفيف، وتعليق العقوبات بالجنايات، وتعليق وجوب الحق بالإيجابات، وأمثال هذا يكثر»[(٢)].

٦ ـ الغزالي (ت(٥٠٥).

سماه في كتابه «**المنخول**»[(٣)] **قياس المعنى**، وعدَّه من مراتب القياس الخمس، حيث جعل مراتبه: المفهوم من الفحوى، وتنصيص الشارع على قياس، وإلحاق الشيء بما في معناه، وقياس المعنى، وقياس الشبه.

وفي «**شفاء الغليل**»[(٤)]: **قسَّم القياس إلى قسمين: قياس المعنى** وقياس الشبه.

وذكر أن تعريفه للقياس في كتابه هذا إنما هو لقياس المعنى، وليس شاملاً لقياس الشبه والطرد، وقد عرَّف القياس بقوله: «إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم»[(٥)].

وهذا موافق تماماً لمقصود الشيرازي (ت٤٧٦) من قياس العلة.

وفي كتابه «**أساس القياس**» لم أقف على تسميته لقياس العلة أو قياس المعنى بهذين الاسمين وإنما تكلم عن القياس بإطلاق، ولكن وقع في كلامه تسميته له بـ

---

(١) انظر: قواطع الأدلة (٤/ ٢٦٠).
(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه، وفي المطبوع (تكثر) والصواب: (يكثر).
(٣) المنخول (ص٤٣٢). (٤) شفاء الغليل (ص٢٢).
(٥) المرجع السابق (ص١٨).

قياس الإخالة، ويريد به قياس العلة والمعنى، فقد قال: «إن كان الوصف الذي جُعل علامةً للحكم مناسباً سُمِّي **قياس الإخالة**، وإن لم يكن مناسباً ولكن أوهم الاشتمال على مناسب مبهم سُمِّي شبهاً، وإن لم يكن مَخِيلاً ولا مُوهِماً للاشتمال على مَخِيل مبهم إلا أنه اطَّرد ولم ينتقض وما قابله من الوصف انتقض، سُمِّي هذا: طرداً... ولكن خُصِّص باسم المخيل نسبةً له إلى أشرف خواصه ومعانيه»[1].

وذكر بعدها مباشرة من مسالك العلة: الإخالة، ومثَّل له بتحريم الخمر، وقال: «فإنه يغلب على الظن أنه معلَّلٌ بكونه مسكراً وإن لم يصرِّح الشارع بالعلة»[2].

إذاً، فقياس الإخالة عند الغزالي مرادف لقياس العلة وقياس المعنى، **ويبدو أنه أول من أطلق هذا اللقب على قياس العلة**، وقد استعمله بعده بعض الأصوليين: كالسُّهْرَوَرْدِي (ت٥٨٧)[3]، وابن الجوزي (ت٦٥٦)[4]، والطوفي (ت٧١٦)[5]، والزركشي (ت٧٩٤)[6].

واستعمل الغزالي في كتابه **«المستصفى»** مصطلح قياس العلة، ومن هذه المواضع في مقدمته المنطقية حين قسَّم البرهان إلى: برهان علة وبرهان دلالة، وسماه تارة **برهان علة**، وتارة أخرى **قياس علة**.

وبيَّن أن هذا النوع من البراهين يسميه المناطقة: برهان العلة... ولكن يسميه الأصوليون والفقهاء: قياس العلة[7].

وفي موضع آخر يبيِّن أن قياس العلة: «جمْع بين الأصل والفرع بما هو علة الحكم»[8]، وهو تعريف كتعريف الشيرازي (ت٤٧٦) السابق أيضاً.

وعرَّفه بمثله أيضاً: ابن تيمية (ت٧٢٨)[9]، والبغدادي (ت٧٣٩)[10]، وابن قيم الجوزية (ت٧٥١)[11].

---

(١) أساس القياس (ص٨٩).
(٢) المرجع السابق (ص٨٩ ـ ٩٠).
(٣) انظر: التنقيحات (ص٢٩٤).
(٤) انظر: الإيضاح (ص٣٤، ٦٦).
(٥) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٢٤).
(٦) انظر: البحر المحيط (٥/ ٣٣٧).
(٧) انظر: المستصفى (١/ ١٠٩).
(٨) المستصفى (٢/ ٣١٩).
(٩) انظر: مجموع الفتاوى (٢٥/ ٢٤٢).
(١٠) انظر: قواعد الأصول (ص٩٢).
(١١) انظر: إعلام الموقعين (٣/ ٣٧٤).

٧ - أبو الخطاب الكلوذاني (ت٥١٠).

ذكره باسم قياس العلة، وعرَّفه بقوله: «ردُّ فرع إلى أصل بعلة مؤثرة في الحكم»[(١)]، وهذا موافق للمعنى الذي ذكره الجويني (ت٤٧٨) لقياس المعنى.

٨ - ابن عقيل (ت٥١٣).

قسَّم القياس إلى قسمين: قياس علة، وقياس دلالة، ثم عرَّف قياس العلة بتعريف مشابه لتعريف الشيرازي (ت٤٧٦) ومثَّل له، فقال: «حمل الفرع على الأصل بالمعنى الذي تعلَّق الحكم به بالشرع»[(٢)]، ومثَّل له بقياس النبيذ على الخمر، بعلة أنه شراب فيه شدة مطربة.

٩ - البَـرَوِيُّ (ت٥٦٧).

قسَّم القياس إلى: قياس علة وقياس دلالة، ثم عرَّف قياس العلة بقوله: «تعليل حكم ثابت في محلِّ النصِّ، أو موقع الإجماع»[(٣)].

ويؤخذ على تعريفه: أن القياس ليس هو التعليل، فقياس العلة دليل شرعي يعتمد على التعليل؛ إذ هو **إلحاق** فرع بأصل.... وليس هو التعليلَ ذاتَه.

وكأنه هنا يريد أن العلة إما أن تكون ثابتة بالنص أو بالإجماع، وهو القياس الجلي المذكور عند الماوردي (ت٤٥٠).

١٠ - السُّهْرَوَرْدي (ت٥٨٧).

قَسَّم القياس قسمين باعتبارين لم يوضحْهما:

وذكر قياس العلة في التقسيم الأول، الذي يبدو أنه باعتبار العلة من جهة التعرُّض لها والسكوت عنها[(٤)].

وقد وسّع من مفهوم قياس العلة، وذكر أن للقياس بهذا الاعتبار طريقين:

أحدهما: إثبات إيجاد الحكم بنفي الفارق... وذكر أن بعضهم يسميه: القياس في معنى الأصل.

الثاني: التعرُّض للجامع صريحاً، والجامع إما أن يكون علة الحكم، ويسمى

(١) التمهيد (١/ ٢٥).
(٢) الجدل (ص٢٨٣).
(٣) المقترح (ص٣٧٢).
(٤) أشار لذلك محقق الكتاب الشيخ أ.د.عياض السلمي (ص٢٩٣)، هامش (١).

المتضمن له قياس العلة، أو دليل العلة[١]. . . وقياس العلةِ الجامعُ فيه متقدم على الحكم ذهناً وعيناً[٢].

إذاً، فقياس العلة عند السُّهْرَوَرْدي: ما صُرِّح فيه بالعلة، **وهو أول من يفسِّر قياس العلة بهذا التفسير**.

أما التقسيم الثاني: فيبدو أنه من جهة طريق وصف العلة في الأصل، فقسَّمه إلى: قياس إخالة، وشبهي، وطردي.

وقال: «أما قياس الإخالة فهو: ما يكون الطريق فيه المناسبة»[٣]، وهذا منطبق على تفسير الجويني (ت٤٧٨) لقياس العلة والمعنى.

١١ ـ ابن رشد (ت٥٩٥).

لم يذكر قياس العلة في مختصره للمستصفى المسمَّى بـ «الضروري» بلفظه، لكنه لما تطرَّق لمراتب إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق: ذكر المرتبة الثالثة، وقال: «وهي أن يكون المسكوت عنه يلتحق بالمنطوق به لمصلحة جامعة قد شهد الشرع لجنسها بأنه مصلحة، وهذا يسمونه القياس المخيل والمناسب»[٤].

فيكون موافقاً لقياس العلة والمعنى؛ بالتفسير الذي ذكره الجويني(ت٤٧٨).

وأما في «**بداية المجتهد**»: فله كلام قد يُظَنُّ منه أن قياس العلة مغاير عنده وعند الباقلاني لقياس المعنى، وذلك حين قال ابن رشد: «وأمَّا القاضي أبو بكرٍ الباقلاني فلمَّا كان قياس الشَّبَه عنده ضعيفاً، وكان قياس المعنى عندهُ أقوى منه؛ اعْتَبَرَ في هذا الموضعِ قياسَ المعنى، إذ لم يَتَأَتَّ له قياس علة»[٥].

ولكن يبدو أن المقصود **بقياس المعنى** في هذا الموضع: **القياسُ في معنى الأصل**؛ أي: بإلغاء الفارق بين الأصل والفرع، ولعله سماه هنا: قياس المعنى اختصاراً.

وكذا استعمل القرافي (ت٦٨٤) قياس المعنى في بعض كلامه بمعنى القياس بنفي الفارق بين الأصل والفرع[٦].

---

(١) يريد بقوله: دليل العلة: قياس الدلالة، الآتي ذكره (ص٥٧٦) من هذا البحث.
(٢) انظر: التنقيحات (ص٢٩٣).
(٣) المرجع السابق (ص٢٩٤).
(٤) الضروري (ص١٢٧ ـ ١٢٨).
(٥) بداية المجتهد (٣/ ١١٧٠).
(٦) انظر: الفروق (٣/ ٢٦٣).

١٢ ـ الرازي (ت٦٠٦).

أشار إشارة مقتضبة لقياس المعنى فقال: «اختلفوا في تفسير الجلي والخفي على ثلاثة أوجه، أحدها: أن الجلي هو قياس المعنى، والخفي هو قياس الشبه»[(١)].

١٣ ـ ابن قدامة (ت٦٢٠).

وملخص كلامه: أن قياس العلة ما عُلم اشتماله على المناسبة، كمناسبة الشدة لتحريم الخمر[(٢)].

١٤ ـ الآمدي (ت٦٣١).

قال: «القياس ينقسم إلى قياس **علَّة**، **ودلالة**، والقياس في **معنى الأصل**.

وذلك لأنه لا يخلو: إمَّا أنْ يكونَ الوصفُ الجامعُ بين الأصل والفرع قد صُرِّح به أوْ لم يصرَّح به، فإنْ صُرِّح به فلا يخلو: إما أن يكون هو العلة الباعثة على الحكم في الأصل، أو لا يكون هو العلة؛ بل هو دليل عليها.

فإن كان الأول، فيُسمَّى **قياس العلة**، وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بواسطة الشدَّة المطربة ونحوه، وإنما سُمي قياسَ العلَّة للتَّصريح فيه بالعلة»[(٣)].

ونلحظ على كلام الآمدي: أنه نصَّ على أن قياس العلة ما صُرِّح فيه بالعلة، وكلامه هنا أصرح من كلام السُّهْرَوَرْدِي (ت٥٨٧) السابق.

ولكن العلة في قياس العلة لا يشترط أن تكون صريحة، كيف وقد عُدَّ القياس الخفي عند عدد من الأصوليين من أقسام قياس العلة[(٤)]!

ويبدو أن المسألة اصطلاحية، وما سلكه الشيرازي (ت٤٧٦) قبلُ من جعل قياس العلة: ما كان الجامع فيه العلة؛ هو الأضبط، فقليلٌ هي الأقيسة التي يُصرَّح فيها بالعلة.

وتعريف الآمدي لقياس العلة بأنه: ما صُرِّح فيه بالعلة؛ تابعه عليه جمع من الأصوليين، مثل: ابن الحاجب (ت٦٤٦)[(٥)]، وابن الجوزي (ت٦٥٦)[(٦)]، وابن

---

(١) المحصول (٣/٩٦).

(٢) انظر: روضة الناظر (٢/٢٤٣).

(٣) الإحكام، للآمدي (٥/١٨٢٩).

(٤) انظر: إحكام الفصول ـ مثلاً ـ (٢/٦٣٣).

(٥) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/١١٠٩).

(٦) انظر: الإيضاح (ص٣٣).

مفلح (ت٧٦٣)[١]، وابن السبكي (ت٧٧١)[٢]، وابن اللحام (ت٨٠٣)[٣]، وابن الهمام (ت٨٦١)[٤]، والمرداوي (ت٨٨٥)[٥].

وقال الآمدي (ت٦٣١) كذلك: «**القياسُ لا يخلو**: إما أن يكونَ طريق إثبات العلة المستنبطة فيه المناسبةَ، أو الشبه، أو السبر والتقسيمَ، أو الطردَ والعكسَ، كما سبق تحقيقه.

فإن كان الأول فيسمى **قياسَ الإخالة**، وإن كان الثاني فيسمى **قياسَ الشبه**، وإن كان الثالث فيسمى **قياسَ السبر**، وإن كان الرابع فيسمى **قياسَ الاطِّراد**»[٦].

فسمى قياس العلة هنا: قياس الإخالة، لكنه نظر إلى معنى آخر فيه، هو اعتبار الإخالة والمناسبة في هذا القياس.

١٥ ـ ابن رشيق (ت٦٣٢).

الحاصل من تقسيماته للقياس: أن قياس العلة وقياس المعنى مترادفان عنده[٧].

١٦ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨).

سماه: قياس العلة[٨]، وقياس التعليل[٩]، وذكر ما ذكره الغزالي(ت٥٠٥) من أن المناطقة يسمونه: برهان العِلَّةِ، وبرهان (لِمَ).

وقال: «قياس التعليل إن كان القدر المشترك بين المثلين مناط الحكم»[١٠].

وقال: «فإن إبداء الجامع ـ وهو علة الحكم في الأصل ـ يسمى قياس العلة»[١١].

١٧ ـ ابن جزي (٧٤١).

قال: «قياس العلة هو الذي يكون الجامع فيه بين الأصل والفرع وصفاً هو علة الحكم وموجب له»[١٢]، فجمع بين تعريفَي الشيرازي (ت٤٧٦) والجويني (ت٤٧٨).

---

(١) انظر: أصول الفقه (٣/ ١٣٠٢).
(٢) انظر: جمع الجوامع (ص١٠٥).
(٣) انظر: المختصر (ص١٥٠).
(٤) انظر: التحرير بشرحه التقرير (٣/ ٢٢١).
(٥) انظر: التحبير (٧/ ٣٤٦٠).
(٦) الإحكام، للآمدي (٥/ ١٨٣١).
(٧) لباب المحصول (٢/ ٦٤٢ ـ ٦٤٣، ٧٠٠).
(٨) الرد على المنطقيين (ص٣٥٣).
(٩) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(١٠) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(١١) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(١٢) تقريب الوصول (ص٣٥٧).

وقد غاير بين قياس العلة وقياس المناسبة، فقال: «وزاد بعضهم قياس المناسبة، وهو المبني على تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة»[(١)].

١٨ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

سماه قياس العلة ونصَّ على أنه يُسَمَّى: قياس المعنى[(٢)].

والخلاصة:

١ ـ أن قياس العلة نشأ عند الإمام الشافعي (ت٢٠٤) بحسب رأي بعض الأصوليين كالبصري (ت٤٣٦)، والماوردي (ت٤٥٠)، وابن الفركاح (ت٦٩٠)، لكن بدون وضع مصطلح خاصٍّ به، هذا إذا غضضنا النظر عن زعم أبي الحسين البصري أن الإمام الشافعي (ت٢٠٤) سماه باسم (قياس العلة) و(قياس المعنى)، وهو ما لم نقف عليه من كلام الشافعي.

٢ ـ نجد المصطلح مستعملاً عند الباقلاني (ت٤٠٣) فيما نقله عنه الباجي (ت٤٧٤)، والجويني (ت٤٧٨).

٣ ـ بدأ انتشار مصطلح قياس العلة من الشيرازي (ت٤٧٦)، وأراد به: أن يُجمع بين الفرع والأصل بالعلة.

٤ ـ أطلق عليه الغزالي (ت٥٠٥) لقباً إضافياً فسماه: قياس الإخالة، وعرَّفه بنفس تعريفات الباقلاني (ت٤٠٣) والجويني (ت٤٧٨)، حيث ربط بينه وبين الوصف المناسب المخيل كونه علة الحكم.

٥ ـ ومن ثم سماه بعض الأصوليين: قياس المناسبة، ومَن جعَلَه مغايراً لقياس العلة، فقد سمَّاه بالوصف المناسب القائم بالعلة.

٦ ـ أول من عرَّفه بأنه ما صُرِّح فيه بالعلة هو السُّهْرَوَرْدِي (ت٥٨٧)، وتابعه الآمدي (ت٦٣١).

٧ ـ سماه ابن تيمية (ت٧٢٨) أيضاً: قياس التعليل.

٨ ـ أشار الغزالي (ت٥٠٥) وابن تيمية (ت٧٢٨) لتسمية المناطقة هذا النوعَ من القياس بـ: برهان العلة، وبرهان (لِم).

ومما سبق يتضح: أن قياس العلة أُطلق أولاً ـ كما هو عند الشيرازي (ت٤٧٦)

(١) تقريب الوصول (ص٣٦٠).

(٢) انظر: البحر المحيط (٥/٣٦).

ومن تبعه، وما يفهم من كلام الشافعي (ت٢٠٤) ـ على كل قياس كانت العلة هي الجامع فيه بين الأصل والفرع، بغض النظر عن ظهورها أو خفائها، والتصريح بها من عدمه، وكونها مناسبة أو غير ذلك.

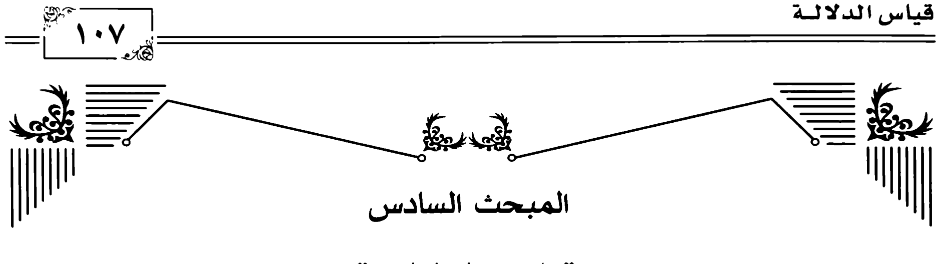
وأما من عرَّفه بأنه الذي يستند إلى معنىً يناسب الحكمَ المطلوبَ بنفسه من غير واسطة، أو فسَّره بأنه القياس الجلي، أو الموجب للحكم، فقد عرَّف قسْماً من قياس العلة؛ إذ إن العلة في قياس العلة قد تكون مناسبة وقد تكون غير مناسبة، كما لو كانت منصوصة، فالنص على العلة مثلاً لا يشترط فيه المناسبة لإثبات العلة، ولا يشترط في العلة في قياس العلة أيضاً أن تكون جلية، كما في قياس ضرب الوالدين على التأفف، فقد تكون خفية، كما في قياس الأرز على البُرِّ في علة الربا مثلاً، وكذا من عرَّفه بأنه: ما صُرِّح فيه بالعلة، إنما عرَّف بعض أنواعه؛ لأن منه ما لا يُصرَّح فيه بالعلة.

إذاً، لما كانت العلة لها أوصاف، فإن جمعاً من الأصوليين فسَّر قياس العلة بشيء من أوصاف العلة نفسها، ومن ثَمَّ سماها بهذا الوصف.

وعليه: فإن قياس العلة بأسمائه وتعاريفه لا يخرج عن معنىً مرادٍ أصالةً فيه، **وهو أن هذا النوع من الأقيسة يكون الجامع فيه بين الأصل والفرع هو العلة.**

لذا فتعريف الإمام الشيرازي (ت٤٧٦) هو أولى تعاريف قياس العلة لشموله لكل أنواعه.





المبحث السادس

قياس الدلالـــة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح (قياس الدلالة) مركب إضافي، وسبق التعريف بالقياس، ويبقى التعريف بالدلالة.

الدال واللام أصلان:

أحدهما: إبانة الشيء بأمارةٍ تتعلمها، **والآخر** اضطرابٌ في الشيء.

فالأول قولهم: دَلَلْتُ فلاناً على الطَّرِيقِ، والدَّليلُ: الأَمارةُ في الشيء، وهو بَيِّنُ الدَّلالة والدِّلالة[(١)].

والدَّلالة: مصدر الدليل[(٢)]، وقد دَلَّهُ على الطريق يَدُلُّه دَلالةً ودِلالةً ودُلولَةً، والفتح أعلى[(٣)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح (قياس الدلالة) تأخر ظهوره مقارنة بقياسَي العلة والشبه، اللذين يُذكران معه غالباً.

وقد قال الشيخ د. عبد الحميد أبو زنيد: «قياس العلة على ما يظهر من تقسيم الشافعي[(٤)] شامل لقياس الدلالة وغيره من الأقيسة»[(٥)].

فيكون قياس الدلالة مذكوراً ضمناً حينما أشار الإمام الشافعي لقياس العلة.

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (دلل)، (٢/ ٢٥٩).

(٢) العين، مادة: (دل)، (٨/ ٨). (٣) الصحاح، مادة: (دلل)، (٤/ ١٦٩٨).

(٤) أوردنا تقسيم الشافعي في (ص٦٩١) من هذا البحث.

(٥) هامش (٢) من تحقيقه لشرح العمد (٢/ ١٥٩).

وقياس الدلالة يذكره الأصوليون كثيراً عند تقسيم القياس من حيث طريق إثبات العلة في الأصل.

وأول ظهور لمصطلح (قياس الدلالة) وقفنا عليه؛ هو عند أبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦) حين قسَّم القياس إلى ثلاثة أقسام: قياس العلة، **وقياس الدلالة**، وقياس الشبه.

ثم ذكر أن قياس الدلالة هو: «أن يُـرَدَّ الفرعُ إلى الأصل بغير العلة التي تعلَّق الحكمُ بها في الشريعة، وإنما يَجمع بينهما المعنى الذي **يدلُّ** على العلة»[١].

وقد تابعه تلميذه أبو الوليد الباجي (ت٤٧٤) في ذلك[٢].

ويبدو أن الشيرازي (ت٤٧٦) هو المقصود بقول الجويني (ت٤٧٨): «وهذا القسم سماه بعض المتأخرين قياس الدلالة من حيث إنه يتضمن شبَهاً **دالّاً** على المعنى»[٣].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

تناول الأصوليون مصطلح (قياس الدلالة) بهذا الاسم، وسماه بعضهم قياس الدليل[٤]، ويسميه المناطقة: برهان الدلالة[٥]، وقياس البرهان[٦].

وكثير من الأصوليين اكتفى بالتمثيل لقياس الدلالة[٧]، وجمْع من الأصوليين وضع له تعريفاً.

وأما من عرَّف قياس الدلالة فجمع غفير من الأصوليين، منهم:

١ ـ الجويني (ت٤٧٨).

استعمله في «البرهان» بهذا الاسم، وعرَّفه بأنه: «الذي يشتمل على ما لا يناسب بنفسه، ولكنه **يدلُّ** على معنىً جامع»[٨].

---

(١) شرح اللمع (٢/٨٠٦)، وانظر له: اللمع (ص٩٩)، والمعونة (ص١٤٠).
(٢) انظر: إحكام الفصول (٢/٦٣٥). (٣) البرهان (٢/٥٦٦).
(٤) مثل أبي الخطاب في كتابه التمهيد (١/٢٧).
(٥) انظر: المستصفى (١/١٠٩). (٦) انظر: البحر المحيط (٥/٤٩).
(٧) ممن اكتفى بالتمثيل له: ابن رشد الجد في مقدماته (ص٢٥)، وابن العربي في المحصول (ص١٢٦).
(٨) البرهان (٢/٥٦٦).

واعتـرَض على جعل قياس الدلالة قِسْماً منفرداً؛ لأنه تارة يقع منبئاً عن معنى، وتارة شبهاً، وهو في طَورَيْه لا يخرج عن قياس المعنى أو الشبه[(١)].

أي: إن قياس الدلالة عند الجويني في كتابه «البرهان» لا يخرج عن كونه قياس علة أو قياس شبه؛ لذا لا داعي لإفراده بالذكر.

أما في **«الورقات»** فقد جعله من أقسام القياس، وعرَّفه بأنه: «الاستدلال بأحد النَّظيرين على الآخر، وهو أن تكون العلةُ دالةً على الحكم، ولا تكون مُوجِبَةً للحكم»[(٢)].

والمراد بـ**(النظيرين)**: الشيئان المتشاركان في الأوصاف، كاشتراك الأشنان والبُرِّ في وصف الكيل[(٣)].

وقوله: **(أن تكون العلة دالة على الحكم)**؛ أي: على ثبوت الحكم في الفرع[(٤)].

وقوله: **(ولا تكون موجِبة للحكم)**؛ أي: لا تكون مقتضيةً لثبوت الحكم كما في قياس العلة، لجواز خلوها عنه[(٥)].

وما ذكره الجويني يظهر أنه تمثيل على نوعٍ ما يُستدلُّ به على العلة، لا حصر لذلك.

٢ ـ الغزالي (ت٥٠٥).

في **«المستصفى»** لم يذكر قياسَ الدلالة استقلالاً لكنه لما تطرَّق لمسألة: النفي الأصلي هل يعرف بالقياس؟ قال: «وقياس الدلالة هو: أن يستدلَّ بانتفاء الحكم عن الشيء على انتفائه عن مثله، ويكون ذلك ضمَّ دليل إلى دليل»[(٦)]، وتابعه الرازي (ت٦٠٦) في تعريفه[(٧)].

---

(١) انظر: البرهان (٢/ ٥٧٤).

(٢) متن الورقات بشرح المحلي (ص٥٦).

(٣) انظر: الشرح الكبير للعبادي (ص٤٤٢)، وشرح الورقات، لفضيلة الشيخ عبد الله الفوزان (ص٢٣٠).

(٤) شرح الورقات، لفضيلة الشيخ عبد الله الفوزان (ص٢٣٠)، وانظر: شرح ابن الفركاح، للورقات (ص٣٣٠ ـ ٣٣١).

(٥) انظر: الأنجم الزهرات (ص٢٣١)، وشرح الورقات، لفضيلة الشيخ عبد الله الفوزان (ص٢٣٠)، شرح ابن الفركاح، للورقات (ص٣٣٠ ـ ٣٣١).

(٦) المستصفى (٢/ ٣٤٧).

(٧) انظر: المحصول، للرازي (٥/ ٣٤٦).

وقد انتُقد هذا التعريف بانتقادات منها أنه ليس قياساً عند الفقهاء، ولا يندرج في حدود القياس[(١)].

٣ ـ البَرَوِيُّ (ت٥٦٧).

قال: «وأما قياس الدلالة فهو: أن يذكر ما يلزم من تعليله بالحكم في مسألة النزاع، بدون التعرُّض لعلته»[(٢)].

٤ ـ الأبياري (ت٦١٨).

قال: «قياس الدلالة وهو: أن يستدلَّ بالحكم على المعنى، أو بالموجَب على الموجِب، أو بالأثر على المؤثِّر، أو بالنتيجة على منتِجها، أو بالشيء على نظيره»[(٣)].

ومثَّل لهذه الأقسام، وقال موضحاً لها كلها: «وهذه الجهات مشتركة في أنه وقع الاعتماد على أمر لا يقتضي؛ بل يدل»[(٤)].

وأراد بكلامه أن يشمل كل أنواع قياس الدلالة فيما يظهر، وقد أجاد في ذلك.

٥ ـ ابن قدامة (ت٦٢٠).

عرَّفه بقوله: «أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة، ليدلَّ اشتراكُهما فيه على اشتراكهما في العلة؛ فيلزم اشتراكُهما في الحكم ظاهراً»[(٥)].

وممن جعل قياس الدلالة ما جمع فيه بين الأصل والفرع بدليل العلة: البغدادي (ت٧٣٩)[(٦)]، وابن القيم (ت٧٥١)[(٧)]، وابن اللحام (ت٨٠٣)[(٨)]، وابن الهمام (ت٨٦١)[(٩)]، والمرداوي (ت٨٨٥)[(١٠)].

---

(١) انظر: نفائس الأصول (٨/ ٣٧٦٩)، والكاشف عن المحصول (٦/ ٦٠٠).

(٢) المقتَرَح (ص٣٧٢).
وهذا ما أُثبت في متن الكتاب، بينما في نسخة (أ) منه:
أن يُذْكَرَ ما يلزم من تسليمه ثبوتُ الحكم في مسألة النزاع؛ بدون التعرض لعلته.
ولعل هذا أوضح مما أُثبت في صلب نص كتاب المقترح، والله أعلم.

(٣) التحقيق والبيان (٣/ ٢٦٧ ـ ٢٦٨).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٢٦٨).

(٥) روضة الناظر (٣/ ٨٧٤).

(٦) انظر: قواعد الأصول (ص٩٢ ـ ٩٣).

(٧) انظر: إعلام الموقعين (١/ ٢٥٧).

(٨) انظر: المختصر (ص١٥٠).

(٩) انظر: التحرير بشرحه التقرير (٣/ ١٢٣).

(١٠) انظر: التحبير (٧/ ٣١٢٥).

٦ ـ الآمدي (ت٦٣١).

فسَّره بأنه: «الجمع بين الأصل والفرع بأحد موجَبي العلة في الأصل استدلالاً به على الموجَب الآخر، كما في الجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد، وقتل الجماعة للواحد في وجوب القصاص عليهم، بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير إيجابها»[1].

٧ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦).

عرَّفه بأنه: «ما يُجمع فيه بما يلازمها ـ أي: بما يلازم العلة ـ، كما لو جُمع بأحد موجَبَي العلة في الأصل لملازمة الآخر»[2].

قال الأصفهاني (ت٧٤٩): «أي: ليستدلَّ به على مُوجَبِها الآخر»[3].

وممن تابع ابنَ الحاجب: ابنُ الجوزي (ت٦٥٦)[4]، والطوفي (ت٧١٦)[5]، وابن مفلح (ت٧٦٣)[6]، والإسنوي (ت٧٧١)[7]، وابن عبد الشكور (ت١١١٩)[8].

٨ ـ ابن الفركاح (ت٦٩٠).

قال مُعَرِّفاً له: «ما يكون الحكم فيه بعلة مستنبطة، ويجوز أن يترتب الحكم بها في الفرع، ويجوز أن يتخلف في العقل»[9].

وقد أخذ التعريف من كلام الجويني (ت٤٧٨) في «البرهان» ـ كما سبق ـ.

٩ ـ الصفي الهندي (ت٧١٥).

يؤخذ من كلامه أن قياس الدلالة: ما كان الجامع فيه بين الأصل والفرع هو: لازم العلة، أو أثرها، أو حكمها، أو خاصية الشيء وإن لم يُعقل المعنى[10].

وتابعه: الزركشي (ت٧٩٤)[11].

---

(١) الإحكام، للآمدي (٥/ ١٨٢٩). وانظر توضيح هذه الأمثلة في بيان المختصر (٣/ ١٤٠).
(٢) مختصر ابن الحاجب (٢/ ١١٠٩). (٣) بيان المختصر (٣/ ١٤١).
(٤) انظر: الإيضاح (ص٣٣).
(٥) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٣٧)، وعَلَم الجَذَل في علم الجدل (ص٨٥).
(٦) انظر: أصول الفقه (٣/ ١٣٠٢). (٧) انظر: زوائد الأصول (ص٣٧٥).
(٨) انظر: مسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت (٢/ ٣٢٠).
(٩) شرح الورقات (ص٣٣٠). (١٠) الفائق (٤/ ٣١٩).
(١١) انظر: البحر المحيط (٥/ ٤٩).

والخلاصة:

١ - أول ظهور لمصطلح (قياس الدلالة) وقفنا عليه؛ هو عند أبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦).

٢ - سمّاه بعض الأصوليين (قياس الدليل)، ويسميه المناطقة: برهان الدلالة، وقياس البرهان.

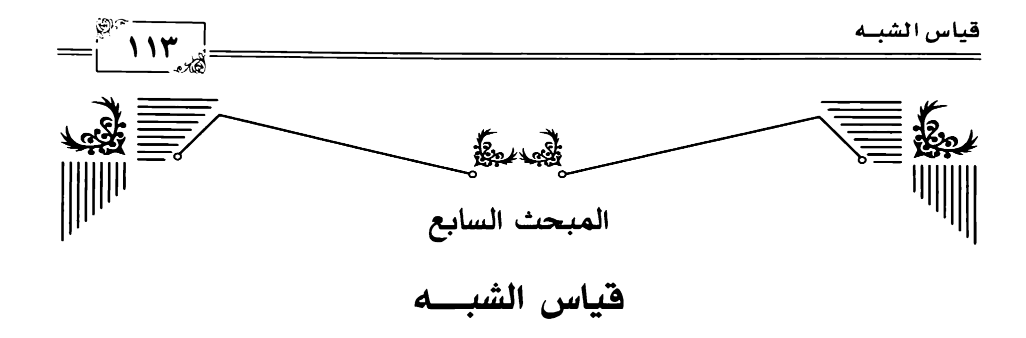
٣ - أن لقياس الدلالة ثلاثة اتجاهات في تعريفه:

الأول: أنه ما لم يُصرَّح فيه بالعلة؛ بل ذُكر ما يدلُّ عليها، وهو تفسير الجمهور.

الثاني: أن العلة في قياس الدلالة غير مقتضية للحكم؛ بل هي مستنبطة، ومن ثمَّ يجوز ترتُّب الحكم عليها في الفرع ولا يجب، وإلى هذا ذهب الجويني (ت٤٧٨) في «الورقات» ومن تابعه.

الثالث: تعريفه بالأمرين معاً، وهو ما جرى عليه الآمدي (ت٦٣١) ومن تابعه كابن الحاجب (ت٦٤٦)، وهو الأرجح.





المبحث السابع

قياس الشبـــه

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح (قياس الشبه) مركب إضافي، والمضاف: قياس، وسبق الكلام عنه في موضعه، ويبقى التعريف بالمضاف إليه وهو (الشَّبَه).

والشين والباء والهاء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تشابُه الشيء وتشاكُلِه لوناً ووصْفاً، يقال: شِبْه وشَبَه وشَبيه، والشَّبَهُ من الجواهر: الذي يشبه الذَّهَب، والمُشَبِّهَات من الأمور: المشكلات، واشتبه الأمران، إذا أشكلا[١].

والشِّبْهُ والشَّبَه والشَّبِيه: المِثْلُ، والجَمْعُ أشباهٌ، وأَشْبَه الشيءُ الشيءَ: ماثَلَه، وفي المَثَل: مَن أَشْبَه أباه فما ظَلَم[٢].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

للقياس أنواع عدة باعتبارات مختلفة، و**(قياس الشبه)** أُضيف إلى سببه: (الشبه)، ويُذكر باعتبار طرق إثبات القياس وموقع العلة فيه.

وقد اختلف الأصوليون في تعريفه ومعناه اختلافاً كبيراً، وحين يبحثه الأصوليون لا يفرِّقون غالباً بين العملية القياسية: (قياس الشبه)، وبين مسلك الشبه الذي هو أحد مسالك العلة، وتثبت العلة به.

فإن الوصف كما أنه قد يكون مناسباً فيُظنُّ أنه علة الحكم، فكذلك قد يكون شَبَهياً فيفيد ظناً أنه علة الحكم[٣].

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (شبه)، (٣/٢٤٣).
(٢) لسان العرب، مادة: (شبه)، (١٣/٥٠٣).
(٣) حاشية السعد على مختصر ابن الحاجب (٢/٢٤٤) ـ بتصرف يسير ـ.

ولهذا التداخل الكبير بين المعنيين فإن أكثر الأصوليين قد يعرِّفون ويبحثون أحدهما وهم يريدون به الآخر، أو قد يكتفون به عن الآخر.

وهذا يُصَعِّب بحث المصطلح من وجه، ولكن الخطب سهلٌ إذا عرفنا أن هذا النوع من القياس ومسلكه متلازمان، ومعرفة أحدهما تدلُّ على الآخر.

ومسلك الشبه من المسالك الوعرة حتى قال العلامة عيسى منون (ت١٣٧٦) عنه: «وعندي أنه أدقُّ مباحث القياس تصوراً وتطبيقاً؛ بل أعتقد أنه لا يستطيع تطبيقه على وجهه إلا من بلغ رتبة الاجتهاد»[١].

وتعود بدايات الحديث عن هذا النوع من القياس إلى كلامٍ للإمام الشافعي (ت٢٠٤) في بعض كتبه ـ قد ذكرنا بعضه ـ لكن يحسن بنا إعادته هنا، فمنه قوله: «والقياسُ قياسان (وذكر الثاني منهما وهو): قياسٌ أنْ يُشَبَّه الشيءَ بِالشيءِ من الأصل، والشيءَ من الأصل غيرَه، فيُشَبِّه هذا بِهذا الأصل، ويُشَبِّهَ غَيـرَه بالأصل غيرِه، وموضع الصواب فيه عندنا ـ والله تعالى أعلم ـ أن ينظر، فأيهما كان أولى بشبهه صيَّره إليه، إن أشبه أحدهما في خصلتين، والآخر في خصلة ألحقه بالذي هو أشبه في خصلتين»[٢].

وحينما بيَّن أن موافقة القياس تكون من وجهين، وذكر الثاني منهما قال: «أن نجد الشيءَ يشبه الشيءَ منه، والشيءَ من غيره، ولا نجد شيئاً أقربَ به شَبَهاً من أحدهما، فنلحقه بأولى الأشياء شَبَهاً به»[٣].

وعبَّر عن هذا الوجه الثاني في موضع آخر بقوله: «أن يكون الشيءُ له في الأصول أشباهٌ، فذلك يُلحق بأولاها به وأكثرِها شَبَهاً فيه»[٤].

فهذه النصوص كانت منطلقَ الحديث عن هذا النوع من القياس وعن الشبه.

وقد تباينت مواقف عدد من الأصوليين تجاه هذه النصوص للإمام الشافعي، ووقع خلاف بين الأصوليين في حقيقة الشبه المقصود في القياس.

فالجصاص (ت٣٧٠)[٥]، والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥)[٦]، وأبو الحسين

---

(١) نبراس العقول (ص٣٥٣).
(٢) الأم (٨/ ٢١٠).
(٣) الرسالة (ص٤٠).
(٤) المرجع السابق (ص٤٧٩).
(٥) انظر: الفصول (٤/ ١٤٦).
(٦) انظر: المغني (١٧/ ٣٥٣).

البصري (ت٤٣٦)[١]، والرازي (ت٦٠٦)[٢]، والبيضاوي (ت٦٨٥)[٣]، يرون أن مراد الشافعي بالشبه هنا: التشابه بين الأصل والفرع في الأحكام.

وذكر **الشيرازي** (ت٤٧٦) أن الشافعية اختلفوا في بيان معنى كلام الشافعي، وأتبع ذلك بقوله: «كلام الشافعي متأوَّل، محمول على قياس العلة، فإنه يرجِّح بكثرة الأشباه، ويجوز ترجيح العلل بكثرة الأشباه»[٤].

فالشيرازي ينفي وجود قياس الشبه في كلام الشافعي أصلاً.

وقال **الزركشي** (ت٧٩٤): «وقد وقع في كلام الشافعي رحمه الله ذكر **قياس علة الأشباه**، فقيل: هو قسيم قياس العلة، وقيل: هو قياس العلة، إلا أنه جعل كثرة الأشباه ترجيحاً للعلة، وقال القاضي في التقريب: «ظاهر نصِّ الشافعي يدلُّ على الأول»[٥].

ولم أقف على ذكْرٍ لـ (قياس علة الأشباه) عند الشافعي (ت٢٠٤)، فقد يكون قصدهم أنه ذكره بمعناه.

وتسمية قياس الشبه بـ: (قياس علة الأشباه) قليلة نادرة، ولولا وقوعها في عدد من المصنفات[٦] لَعُدَّت من قبيل التصحيف، وأن المقصود: قياس غلبة الأشباه[٧].

ومما سبق يظهر أنَّ الإمام الشافعي لم يسمِّ هذا القياس باسم يخصُّه، خلافاً لمن ذكر ذلك، وأن المعنى الذي ذكره لهذا القياس وقع الخلاف في معناه حتى بين أصحابه.

وأقدم من نصَّ على مصطلح (قياس الشبه) فيما وقفت عليه هو **أبو الحسين ابن القطان** (ت٣٥٩) في نصٍّ نقله عنه الزركشي (ت٧٩٤)[٨]، فقال: « قال ابن القطان: **قياس الشبه** اختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه:

---

(١) انظر: المعتمد (٢/ ٨٤٣)، وشرح العمد (٢/ ١٦٢).
(٢) انظر: المحصول، للرازي (٥/ ٢٠٢). (٣) انظر: المنهاج (ص٤٧٩).
(٤) شرح اللمع (٢/ ٨١٤). (٥) البحر المحيط (٥/ ٤١).
(٦) انظر: الغيث الهامع لابن العراقي (١/ ٥٨٣).
(٧) ممن أطلق عليه اسم (قياس علة الشبه) المجد ابن تيمية في المسودة (٣٧٤)، وحفيده تقي الدين في المسودة أيضاً (٣٧٥)، وابن مفلح في أصول الفقه (٣/ ١٢٩٤)، والفتوحي في شرح الكوكب المنير (٤/ ٧٢٦).
(٨) انظر: البحر المحيط (٥/ ٤١).

أحدها: أن الشبه يعتبر في الصورة، أخذاً من قول الشافعي في الجنايات إن العبد إذا جني عليه اعتبرت قيمته بالحرِّ؛ لوقوعه بين أصلين: **أحدهما**: البهيمة؛ لأنه سلعة فيتصرف فيها، **والثاني**: الحر؛ لأنه آدمي متعبد.

وقيل[1]: **هذا خطأ؛ لأن القياس لا يصح حتى تستخرج العلة من المنصوص عليه، فيؤخذ في الفرع أكثر الأوصاف، فيلحق حكمُه بحكم ذاك الأصل**... وإن كان هناك علة أخرى توجب التحليل بها خمسة أوصاف، وعلة توجب التحريم بها خمسة أوصاف فيوجد فيها من أوصاف العلة المبيحة أكثر من المحرمة فيلحق ذلك بحكم التعليل؛ لأنه أكثر شبهاً.

والثالث: أن قياس الشبه أن تكون المسألة محتملة فتتحد بها، فتقوم الدلالة على إلحاقها بأحد الأصول هو الأشباه»[2].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

عرفنا أن قياس الشبه ذَكَر معناه الإمام الشافعي (٢٠٤) دون وضع مصطلح له، واختلف أصحابه في مراده منه، وأول من وقفنا على تسميته لهذا النوع من القياس بقياس الشبه هو أبو الحسين بن القطان (ت٣٥٩).

ثم توالى علماء الأصول ببحث هذا النوع من القياس ومبيِّنين معناه، ومنهم:

١ ـ الجصاص (ت٣٧٠).

استعمل الجصاصُ مصطلحَ (قياس الشبه) عندما بحث مسألة التصويب والتخطئة في حقِّ المجتهدين[3]، ولم يبيِّن المراد منه، وسنجد هذا يتكرر كثيراً عند أغلب أصوليي الحنفية: أنهم يورِدونه عرَضاً، دون تعريف لمعناه[4]، ولعلَّ ذلك عائدٌ لعدم احتجاج أكثرهم به.

٢ ـ الباقلاني (ت٤٠٣).

نقل عنه الجويني (ت٤٧٨) قوله في تعريف قياس الشبه: «هو الذي يستند إلى

---

(١) وهذا هو الوجه الثاني.

(٢) البحر المحيط (٥/ ٤١).

(٣) الفصول (٤/ ٢٩٩).

(٤) انظر مثلاً: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (٣/ ٢٢٣)، وأصول السرخسي (١/ ٣٤٤).

معنى، وذلك المعنى لا يناسب الحكمَ المطلوب بنفسه، ولكن ذلك المعنى يغلِّب على الظنِّ أن الأصل والفرع لَمَّا اشتركَا فيه؛ فَهُمَا مشتركان في المعنى المناسب وإن لم يطلَّع عليه القائس»[1].

وقال الزركشي (ت٧٩٤): «والذي في «مختصر التقريب» من كلام القاضي أن قياس الشبه هو إلحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه بالأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع بها الأصل علة حكم الأصل»[2].

ونسب الرازي (ت٦٠٦) للباقلاني قوله: «إن الوصف إما أن يكون: مناسباً للحكم **بذاته**، وإما أن لا يناسبه بذاته لكنه **يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته**، وإما أن **لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته**، فالأول هو الوصف **المناسب**، والثاني هو **الشبه**، والثالث هو الطرد»[3].

والأقرب أن ما سبق من كلام الباقلاني يُراد به معنى واحد.

وتأثَّر بهذا التفسير جمع من الأصوليين ـ كما سيأتي ـ تأثراً متفاوتاً، لكنه لا يخرج عن هذا التفسير، حيث إن الوصف الجامع ليس علة مناسبة، وليس طرداً محضاً؛ بل هو مرتبة متوسطة بينهما، تستلزم المعنى المناسب أو تدلُّ عليه.

٣ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

لم يستعمل أبو الحسين مصطلح قياس الشبه فيما وقفت عليه من كتبه، ولكنه استعمل مصطلح **قياس غلبة الأشباه**، وكما سبق فقد نسب هذه التسمية للإمام الشافعي (ت٢٠٤)، وبيَّن مراد الإمام به، وأنه جعله قسيماً لقياس العلة والمعنى، وفي كتابه «المعتمد» يظهر أيضاً أنه يريد به نفس المعنى الذي نسبه للإمام الشافعي.

فقد عرَّف قياس غلبة الأشباه في «شرح العمد» بقوله: «أن يكون الفرع له شبه بأصول كثيرة فتتجاذبه تلك الأصول، أو يحتاج إلى تغليب بعض تلك الأشباه بحسب قيام الدلالة على قوته»[4].

وفي «المعتمد» عرَّف قياس غلبة الأشباه بقوله: «أن يُعَارِض الشَّبَهَ الحاصلَ فيه شبهٌ آخر يُساويه في القوة، ويخفى فضلُ قُوة أحدهما على الآخر»[5].

---

(١) البرهان (٢/ ٥٦٥).
(٢) البحر المحيط (٥/ ٢٣٢).
(٣) المحصول، للرازي (٥/ ٢٠١ ـ ٢٠٢).
(٤) انظر: شرح العمد (٢/ ١٦٠).
(٥) المعتمد (٢/ ٨٤٣).

٤ ـ الماوردي (ت٤٥٠).

قسَّم القياس قسمين: قياس معنى (علة)، وقياس شبه.

وعرَّف قياس الشبه بقوله: «ما تجاذبته الأصول فأخذ من كل أصل شبهاً، وأخذ كل أصل منه شبهاً»[١].

وبيَّن أنه نوعان:

٩ ـ قياس تحقيق، يكون الشبه في أحكامه.

١٠ ـ وقياس تقريب، يكون الشبه في أوصافه.

وقسَّم هذين النوعين إلى أضرب عديدة[٢].

ومثَّل لهذه الأضرب، ولا حاجة للإطالة بذكرها.

وبيَّن **الماوردي (ت٤٥٠)** أن معنى قياس الشبه مختلف فيه عند الشافعية على قولين:

الأول: أن قياس الشبه ما أُخذ حكمُ فرعه من شبهه بأصله[٣].

الثاني: أن قياس الشبه ما تجاذبته أصولٌ أُلحق بأقواها شبهاً[٤].

٥ ـ أبو يعلى (ت٤٥٨).

لم يستعمل مصطلح قياس الشبه في كتابه «العدة»، وإنما استعمل مصطلح قياس غلبة الشبه، حيث إنه يقسم القياس إلى قسمين: جلي وخفي.

والخفي منهما هو **قياس غلبة الشبه** ـ كما سماه ـ، وعرَّفه في موضعين من كتابه نكتفي منهما بموضع واحد.

فقال: «وهو أن تحدث حادثة، وليس هناك إلا أصلان، أصل حظر وأصل إباحة، وأصل الحظر له خمسة أوصاف، وأصل الإباحة له خمسة أوصاف، والحادثة لا تجمع أوصاف أحدهما؛ بل فيها من الإباحة أربعة أوصاف، ومن أوصاف الحظر ثلاثة، فإذا كان كذلك ألحقناه بالذي كثرت أوصافه فيه»[٥].

---

(١) أدب القاضي (١/ ٦٠٠). (٢) المرجع السابق (١/ ٦٠١).

(٣) المرجع السابق (١/ ٥٨٦).

(٤) ويظهر أن هذا هو الشبه المراد عند القاضي عبد الجبار، كما ذكرنا في مصطلح العلة.

(٥) العدة (٤/ ١١٣٢).

وقد جعل هذا القسم من القياس على ضربين:

الأول: أن يكون الشبه بالأحكام، وهو الذي سماه الماوردي قياس التحقيق.

الثاني: أن يكون الشبه بالأوصاف، وسماه الماوردي قياس التقريب.

قال: «فالأوصاف: أن يتجاذبها أصلان، حاظر ومبيح، فالحاظر أسود، والمبيح أبيض، والحادث سواد وبياض فنعتبره بهما، فبأيهما أشبه ألحقناه.

وأما الشبه بالأحكام: كالعبد أخذ شبهاً من الأحرار؛ لأنه مخاطب مكلف، وأخذ شبهاً من الأموال لأنه يُباع ويُورث، فننظر بأيهما أكثر شبهاً نلحقه به»[١].

وتابعه ابن القيم (ت٧٥١) في تعريفه هذا، لكنه سماه **قياس الشبه**[٢].

٦ ـ أبو إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦).

في «شرح اللمع» جعل القياس على ضربين: قياس علة، وقياس دلالة، وقسَّم قياس الدلالة إلى ثلاثة أقسام، جعل ثالثها: قياس الشبه، والذي أيضاً جعله ضربين:

الأول: ضرب فيه نوع دلالة تدلُّ على الحكم.

الثاني: ضرب ليس فيه نوع دلالة، وإنما هو مجرد شبه.

وهذا الضرب الثاني ضربان أيضاً:

الأول: شبه من طريق الحكم.

الثاني: شبه من طريق الصورة المجردة[٣].

وهذان الأخيران هما اللذان سماهما الماوردي: قياس التحقيق والتقريب، **فالأول**: قياس التحقيق، **والثاني**: قياس التقريب.

وعرَّف في «اللمع» قياس الشبه بقوله: «أن تحمل فرعاً على الأصل بضرب من الشبه... ذلك كالعبد يشبه الحر في أنه آدمي مخاطب مثاب معاقب، ويشبه البهيمة في أنه مملوك مقوَّم فيلحق بما هو أشبه به»[٤]، وتابعه الباجي (ت٤٧٤)[٥].

---

(١) العدة (٤/ ١١٣٢).

(٢) انظر: إعلام الموقعين (١/ ٢٦٨) (ط: مكتبة الكليات الأزهرية).

(٣) انظر: شرح اللمع (٢/ ٨٠٦ ـ ٨١٤).

(٤) اللمع (ص١٠٠ ـ ١٠١).

(٥) إحكام الفصول (٢/ ٦٣٥).

٧ ـ **الجويني (ت٤٧٨)**.

استعمل مصطلح قياس الشبه في «الورقات» وعرَّفه فقال: «قياس الشَّبَه هُو: الفرع المتردد بين أصلين»[١].

والحقُّ أن القياس مغاير للفرع، فكان ينبغي أن يضيف (إلحاق) أو (تعدية)، ونحوها من الكلمات، ليكون التعريف: إلحاق الفرع...

أما في كتابه «البرهان» فقد أطال الكلام عنه أكثر ممن سبقه من الأصوليين، وسماه: **قياس الشبه**[٢] **والقياس الشبهي**[٣].

وبيَّن أنه يصعب تحرير حدِّ قياس الشبه، ثم ذكر تعريفاً له في سياق تمييزه عن قياس العلة (المعنى) وقياس الطرد، فقال: «فقياس المعنى مستنده معنىً مناسبٌ للحكم مَخِيلٌ مُشْعِرٌ به كما تقدم، والشبه لا يناسب الحكم مناسبة الإخالة، وهو متميز عن الطرد، فإن الطرد تحكُّم محض لا يعضده معنى ولا شبه»[٤].

وفي موضع آخر قال مُعَرِّفاً قياس الشبه: «وهو الذي لا يُشعر بمعنى مناسب أصلاً، ولا يكون في نفسه مناسباً»[٥].

وهذا عين ما ذهب إليه الباقلاني (ت٤٠٣).

وقد قسَّم الشبه إلى: تشبيه حكمي وإلى تشبيه حسي.

وأوضح أن الحكمي كقولنا: طهارة عن حدث، أو طهارة حكمية، فافتقرت إلى النية كالتيمم، لم يكن قولنا: طهارة عن حدث، مقتضية من طريق الإخالة للنية، ولكن فيه شبه مقرب لإحدى الطهارتين من الأخرى[٦].

وذكر الغزالي (ت٥٠٥) أن الجويني كان يعبر عن الطرد الذي لا يناسب بـ (الشبه)[٧].

ولا يُظنُّ أن الغزالي يخفى عليه تفريق الجويني بين الشبه والطرد[٨]، وقد نص على التفريق بينهما في «البرهان»، لكن يبدو أن الغزالي لم يتحرَّر له في «شفاء

---

(١) الورقات بشرح المحلي ٥٧).
(٢) انظر: البرهان (٢/ ٥١٤، ٥٦٠).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٥٦٥).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٥٣).
(٥) المرجع السابق (٢/ ٥٦).
(٦) المرجع السابق (٢/ ٥٦٢).
(٧) شفاء الغليل (ص٣١٠)، وانظر: التحقيق والبيان، للأبياري (٣/ ٨٧).
(٨) انظر: البرهان (٢/ ٨٧١).

الغليل» وجه مفارقة الشبه للطرد، بجامع أن كليهما خاليان من الوصف المناسب، فجَعَل الشبه طرداً عند الجويني، والله أعلم.

٨ ـ السمعاني (ت٤٨٩).

قال في بيانِ معناه: «وأما قياس الشبه فلا بد وأن يكون في فرع يتجاذبه أصلان، فيلحق بأحدهما بنوع شَبَهٍ مُقَرِّب، من غير تعرُّض لبيان المعنى، ونعنى بالمقرب: شبهاً يقرِّب الفرع من الأصل في الحكم المطلوب، ويجوز أن يقال: قياس يشعر باجتماع في حكم من غير بيان المعنى»[١].

فيمكن استخلاص معنى قياس الشبه من كلامه بأنه: إلحاق فرع يتجاذبه أصلان بأحدهما؛ لنوع شبهٍ مُقَرِّب، وهذا الشبه يشعر باجتماع في حكم من غير بيان المعنى.

وقد أوضح قصده بالمقرِّب.

واحترز بقوله: من غير تعرض لبيان المعنى من قياس العلة (المعنى).

٩ ـ الغزالي (ت٥٠٥).

أما في **«المستصفى»**: فقد ذكره باسم (قياس الشبه) و(الشبه) و(التشبيه)، وعرَّفه فقال: «معنى **التشبيه** الجمع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم... فإن لم يُرِد الأصوليون بقياس الشبه هذا الجنس فلست أدري ما الذي أرادوا؟ وبِمَ فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب؟ وعلى الجملة فنحن نريد هذا بالشبه»[٢].

وقال: «العلة الجامعة إن كانت مؤثرة أو مناسبة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها وهو التأثير والمناسبة، دون الأخسِّ الأعمِّ الذي هو الاطراد والمشابهة، فإن لم يكن للعلة خاصية إلا الاطراد الذي هو أعمُّ أوصاف العلل وأضعفها في الدلالة على الصحة خُصَّ باسم الطرد، لا لاختصاص الاطراد بها؛ لكن لأنه لا خاصية لها سواه، فإنِ انضاف إلى الاطراد زيادةٌ ولم ينتهِ إلى درجة المناسب والمؤثر سمي شبهاً، وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وإن لم يناسب نفس الحكم»[٣].

إذاً، الشبه المقصود هو أدنى من المناسبة، وأعلى من الاطراد.

---

(١) قواطع الأدلة (٤/ ٢٦٠).

(٢) المستصفى (٢/ ٣١٩).

(٣) المستصفى (٢/ ٣١٨).

وما سبق استخلصه ابنُ قدامة (ت٦٢٠) في كتابه «الروضة» وقد أجاد في ترتيبه[١].

وفي **«المنخول»** سماه قياس الشبه، ومثَّل له، لكن لم يحدَّه، لكنه تحدث عن الشبه والتشابه يريد بهما ـ فيما يظهر من سياقه ـ: الوصف الشبهي الذي هو المعنى الجامع بين الأصل والفرع، فهو يقول: «التشابه المعتبر هو الذي يوهم الاجتماع في مخيل يناسب الحكم المطلوب وذلك المخيل مجهول لا سبيل إلى إبدائه. . . وإن شئت قلت: الشبه ما يغلب على الظن كونه في معنى الأصل، وهو مشابه لإلحاق الشيء بما في معناه، إلا أن ذلك مقطوع به، وهذا غالب على الظن»[٢].

وفي **«شفاء الغليل»** سماه قياس الشبه، وحين تعرَّض للشبه عرَّفه باعتباره من مسالك العلة فقال عنه: «وهو الوصف الذي لا يناسب، ويظن كونه علامة متضمنة للعلة التي غابت عنَّا، فيحكم بالاشتراك في الحكم عند الاشتراك فيه»[٣].

وأشار إلى أن قياس الشبه مطَّردٌ أيضاً لكن خُصَّ به (الشبه)؛ لأنه أشرف معنيَيه[٤].

وفي **«أساس القياس»** عرَّف قياس الشبه بقوله: «وهو تعدية الحكم بوصفٍ لم يظهر أثره في الحكم لا بنصٍّ ولا بإيماءٍ ولا بإجماعٍ، ولا هو مخيَّلٌ مناسب للحكم. . .وإن لم يكن ـ أي: الوصف ـ مناسباً؛ ولكن أوهم الاشتمال على مناسب مبهم سُمِّي شبهاً»[٥].

١٠ ـ أبو الخطاب (ت٥١٠).

قسَّم القياس إلى قياس علة، وقياس الدليل أو الدلالة، وجعل قياس الشبه من أضرب قياس الدلالة، كما سار عليه الشيرازي (ت٤٧٦) قبلُ.

وعرَّفه بقوله: «أن يقاس الفرع على الأصل بنوع شَبَه»[٦].

وتعريفه لا ينبئ عن المقصود بدقة، لكن يغلب على الظن أنه يريد مطلق الشبه الظاهر.

---

(١) روضة الناظر (٣/ ٨٦٩ ـ ٨٧٠).
(٢) المنخول (٤٨٣).
(٣) شفاء الغليل (ص٣٠٣).
(٤) شفاء الغليل (ص٩٠).
(٥) أساس القياس (ص٨٦).
(٦) التمهيد (١/ ٢٩).

١١ ـ ابن رشد (ت٥٩٥).

عرَّف قياس الشبه فقال: «وهو أن يلحق المسكوت عنه بالمنطوق به؛ لا لأنه أولى، ولا لأنه في معناه، ولا لعلة مناسبة؛ بل يلحق المسكوت عنه بالمنطوق به لشبهٍ بينهما يظن به أنه يحتوي على علة جامعة بينهما للحكم من غير أن يوقف عليها»[(١)].

١٢ ـ الآمدي (ت٦٣١).

سبق ذكر تقسيم الآمدي للقياس باعتبار طريق إثبات العلة، وأن ما كان طريق إثبات العلة المستنبطة فيه: الشبه، فيُسَمَّى قياس الشَّبَه.

وحين ذكر الشبه من مسالك العلة، ذكر الخلاف في معناه بين الأصوليين، ونقل أقوالاً في بيان معنى الشبه، ثم بيَّن أن الوصفين الشبهيَّ والطرديَّ يجتمعان في عدم ظهور المناسبة، ويتخالفان في أن الطردي عُهد من الشارع عدم الالتفات إليه، بينما الشبهي التفت إليه الشارع في صور عديدة؛ ولذا سُمي شبهاً، فهو باعتبار الوقوف على المناسبة: يجزم المجتهد بعدم ظهورها، فكأنه طردي، ومن حيث اعتبار الشرع له في بعض الصور: يشبه المناسب فكأنه وصف مناسب.

وذكر أن هذا الاصطلاح أقرب الأقوال إلى قواعد الأصول، وهو الذي ذهب إليه أكثر المحققين[(٢)].

١٣ ـ ابن رشيق (ت٦٣٢).

انتقد ابن رشيق على غير عادته تصوير الغزالي لقياس الشبه، ونسب له أنه صوَّره بقوله: الوصف الذي يوهم الاجتماعُ فيه الاجتماعَ في مخيل[(٣)].

وهذا مقارب لأحد تعريفات الغزالي (ت٥٠٥)[(٤)].

ولكن ابن رشيق قال: «والصحيح عندي في تصوير قياس الشبه: [أنَّ الوصف][(٥)] لايخلو إما أن يكون مناسباً فيتعيَّن اعتباره ويتعدى به الحكمُ إلى الفرع،

---

(١) الضروري (ص١٢٨).

(٢) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/١٧٩٩ ـ ١٨٠٠).

(٣) لباب المحصول (٢/٦٩٧). (٤) انظر: المنخول (ص٣٨٠).

(٥) أشار محقق الكتاب أن العبارة في النسخ الخطية للكتاب هي (أن وصف). ولكنه أثبتها: (أنه وصف)، ولعل ما أُثبت هو الصواب الذي تستقيم به العبارة.

وإما أن يكون طرداً محضاً فيتعيَّن إلغاؤه، وإما أن لا يظهر كونه مناسباً ولا طرداً محضاً، ووجد مثله في الفرع فتتعين التعدية به، وهذا عندي قياس الشبه»[١].

وهذا عين ما ذهب إليه الغزالي في «المستصفى»[٢].

١٤ ـ ابن التلمساني (ت٦٤٤).

ذكر أن الشبه لم يَعْنَ بتصويره إلا الحذاق... وأورد له تفسيرين:

الأول: عبارة عما يثير اشتباهاً بين محلين على الجملة، ويغلب على الظن استواؤهما في الحكم.

الثاني: ما يوهم الاشتراك في مخيل.

وأوضح أن كل وصف لا يخلو: إما أن يلزم من ربط الحكم به مصلحة أو لا، **والثاني**: الطرد، **والأول**: لا يخلو إما أن يتعين فيه جهة الصلاح أو لا، **والأول**: المخيل، **والثاني**: الشبه، فالشبه له مرتبة وسطى بين الطرد والمناسب[٣].

ويبدو أن ابن التلمساني يقصد في التفسير الأول: أن المجتهد يرجِّح بين المحلين بأكثرهما شبهاً.

١٥ ـ ابن الجوزي (ت٦٥٦).

عرَّف قياس الشبه بقوله: «ما جُمع فيه بين الأصل والفرع، بما يوهم اشتماله على العلة من غير مناسبة فيه»[٤].

١٦ ـ القرطبي (ت٦٧١).

نقل عنه الزركشي نصّاً نفيساً من كتاب مفقود له في الأصول، فقال: «قال القرطبي: اختلفت عباراتهم ـ أي: علماء المالكية ـ فيه، وحاصلُها يرجع إلى عبارتين:

إحداهما: أنه هو الذي يكون الفرع فيه دائراً بين أصلين فأكثر لتعارض الأشياء فيه، فيلحق بِأَوْلاها، وسمى الشافعي هذا قياس غلبة الأشباه... **وهذا لا ينبغي أن يخص باسم الشبه**؛ لأنه قياس علة مناسب غير أنه تعارض فيه العلل، فهو من باب المعارضة في الفرع، ولا خلاف في هذا بعد، ولا مشاحة في الاسم بعد فهم المعنى.

---

(١) لباب المحصول (٢/٦٩٨).
(٢) المستصفى (٢/٣١٨).
(٣) انظر: شرح المعالم (٢/٣٦٤).
(٤) الإيضاح (ص٣٤).

الثانية: أنه الوصف الذي يظن به صلاحيته للمناسبة من جهة ذاته، فخرج منه المناسب بأنه معلوم المناسبة، والطردي لأنه معلوم نفيها، واحترزنا بقولنا: (من جهة ذاته) عن المظنة، فإنها لا تناسب بذاتها؛ بل ما اشتملت عليه»[(١)].

والمهم في هذا النصِّ أنه فرَّق بين قياس الشبه وقياس غلبة الأشباه، وأن العبارة الأولى التي ذكرها هي الأُولى بتسميتها: قياس غلبة الأشباه، وأن حقيقتها تعارضٌ بين العلل المناسبة، فنستطيع القول: إنه من أنواع قياس العلة.

أما العبارة الثانية المذكورة فهي قياس الشبه؛ لأن الجامع وصف شبهي بين الأصل والفرع، وهذا تحرير جيد.

١٧ ـ الطوفي (ت٧١٦).

نقل الطوفي تقسيم الآمدي للقياس باعتبار طرق إثباته، والتعريفات التي ذكرها، إضافة للتعريفات التي ذكرها ابن قدامة في «الروضة»، ولكنه اختار منها تعريفاً لقياس الشبه هو: «الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمةٍ ما»[(٢)].

١٨ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨).

سماه قياس الشبه، وسماه أيضاً: قياس علة الشبه[(٣)].

وقال عنه: «وأما قياس الشبه فإذا قيل به لم يخرج عن أحدهما[(٤)] فإن الجامع المشترك بين الأصل والفرع إما أن يكون هو العلة، أو ما يستلزم العلة، وما استلزمها لم يكن الاشتراكُ فيه مُقتضياً للاشتراك في الحكم؛ بل كان المشترك قد تكون معه العلة وقد لا تكون، **فلا نعلم صحة القياس**»[(٥)].

١٩ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

قال الزركشي في «البحر المحيط»: «الشبه عام أريد به خاص؛ لأن الشَّبَه يُطلقُ على جميعِ أنواعِ القياسِ؛ لأنَّ كلَّ قياسٍ لا بُدَّ فيه مِن كون الفرعِ شبيهاً بِالأصل، بِجامعٍ بينهما، إلا أنَّ الأصوليين اصطلحوا على تخصيص هذا الاسمِ بِنوعٍ مِن الأقيسة»[(٦)].

---

(١) البحر المحيط (٥/ ٢٣٣).
(٢) شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٢٧).
(٣) المسودة (ص٣٧٥).
(٤) أي: قياس العلة وقياس الدلالة.
(٥) مجموع الفتاوى (٩/ ١٩١).
(٦) البحر المحيط (٥/ ٢٣٠).

وفي كتابه «**سلاسل الذهب**» قال: «اختلفوا في أن قياس الشبه إذا عدم قياس العلة هل هو من مسالك العلة أم لا؟»[١].

وهذا يدلُّ ـ كما أسلفنا ـ على أن الشبه وقياس الشبه يطلقان عند جمع من الأصوليين على وجه الترادف.

٢٠ ـ ابن الهمام (ت٨٦١).

سماه: (غلبة الأشباه)، وعرَّفه بقوله: «كون الفرع له بأصل أو أصول وجوهُ شبه»[٢].

والخلاصة:

١ ـ وأقدم من نصَّ على مصطلح (قياس الشبه) فيما وقفت عليه هو أبو الحسين ابن القطان (ت٣٥٩).

٢ ـ **التفسير الأول لقياس الشبه** هو ما ذهب إليه الباقلاني (ت٤٠٣) من كون قياس الشبه مرتبة متوسطة بين قياس العلة والقياس الطردي، حيث إن وصف الشبه يستلزم المعنى المناسب أو يدل عليه هو ما يُفهم أو يؤول إليه كلامُ كلٍّ من: أبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦)، والباجي (ت٤٧٤)، والجويني (ت٤٧٨)، والغزالي (ت٥٠٥)، وأبي الخطاب (ت٥١٠)، وابن قدامة (ت٦٢٠)، وابن رشيق (ت٦٣٢)، والطوفي (ت٧١٦)، وابن جزي (ت٧٤١)، وابن عبد الشكور (ت١١١٩).

أما الشيرازي (ت٤٧٦)، والباجي (ت٤٧٤)، وأبوالخطاب (ت٥١٠)، فقد جعلوا الشبه في قياس الشبه يستلزم العلة وليس هو ذات العلة، وهذا قريب من كلام الباقلاني السابق.

التفسير الثاني لقياس الشبه هو الذي رسمه أبو الحسين البصري (ت٤٣٦)، وسار عليه كلٌّ من: الماوردي (ت٤٥٠)، وأبي يعلى (ت٤٥٨)، والجويني (ت٤٧٨) في «متن الورقات»، وابن القيم (ت٧٥١)، والشريف التلمساني (ت٧٧١)، وغيرهم.

ولذا نجد أن بعض العلماء كالماوردي والتلمساني حصروا الأقوال فيهما.

وهناك من سلك مسلكاً يقارب التفسيرين، كالسمعاني (ت٤٨٩) فقد حاول الجمع بين التفسيرين.

---

(١) سلاسل الذهب (ص٣٨٢).

(٢) التحرير بشرحه التقرير (٣/ ٣٢٧).

وبعض العلماء اختار تعريفاً أقرب للتفسير الأول كالطوفي (ت٧١٦)، وابن جزي (ت٧٤١).

والذي يظهر والله أعلم: أن التفسير الأول هو التفسير الصحيح لقياس الشبه.

أما التفسير الثاني فهو لقياس غلبة الأشباه، وهو ما كان فيه أصلان، ويكون تارة قسماً من قياس العلة، وتارة قسماً من قياس الشبه.

فالعلاقة بين قياس غلبة الأشباه وقياسَي العلة والشبه ـ وهي بحسب ما حرَّره العلامة عيسى منون (ت١٣٧٦) ـ تختلف باختلاف المشابهة بين الفرع والأصلين أو الأصول، وتكون على النحو التالي:

إذا شابه الفرعُ الأصلين في أوصاف كلها شبهية؛ فهو قياس غلبة أشباه، ويكون قسماً من أقسام قياس الشبه، فالعلاقة بينهما إذاً: العموم والخصوص المطلق.

وإن شابه الفرعُ الأصلين في أوصاف مناسبة فقط؛ فهو قياس علة، وبينه وبين قياس العلة تباين، ويكون قسْماً من أقسام قياس العلة، فالعلاقة بينهما إذاً: العموم والخصوص المطلق، وبينه وبين قياس الشبه تباين.

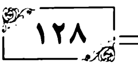
وإن شابه الفرع الأصلين بأوصاف مناسبة تارة، وأوصاف شبهية تارة أخرى؛ فهو قياس علة تارة، وقياس شبه تارة أخرى، ويكون بينه في هذه الحالة وبينهما عموم وخصوص من وجه[1].

هذا ما رجحه الشيخ عيسى منون (ت١٣٧٧) رحمه الله في الحالة الأخيرة.

وقد يقال: إنه إن شابه الفرعُ الأصلين بأوصاف مناسبة تارة، وأوصاف شبهية تارة أخرى؛ فإننا نلغي الشبهية ونعتمد على المناسبة لكونها أقوى، فيكون القياس قياس علة، والله أعلم.



(١) انظر: نبراس العقول (ص٣٣٨ ـ ٣٣٩)، والفروق في أصول الفقه، للشيخ د.عبد اللطيف الحمد (ص٣٥٨).





المبحث الثامن

قيـــاس العكـــس

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

(قياس العكس) مصطلح مركب من مضاف ومضاف إليه، وقد سبق تعريف القياس لغة(١)، ويبقى هنا تعريف العكس في اللغة.

والعينُ والكافُ والسينُ أصلٌ صحيحٌ واحدٌ يدلُّ على التَّجمُّع والجَمْع.

ومِن البابِ: العكسُ، قال الخليل(٢): هو رَدُّكَ آخر الشيء، على أولِه، وهو كالعَطْف، ويقال: تعَكَّسَ في مِشْيَتِه، ويقال: العَكْسُ عقْل يَدِ البعيرِ والجَمْع بينهما وبين عُنُقِه، فلا يَقْدِرُ أنْ يرفعَ رَأْسَه، ويقال: مِن دُون ذلك الأمرِ عِكَاس؛ أي: تَرَادٌّ وتراجُع(٣).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول ظهور نقف عليه لمصطلح (قياس العكس) هو بحسب ما نقله ابن تيمية (ت٧٢٨)(٤) عند الباقلاني (ت٤٠٣)، حيث منع الاحتجاج به.

ولم أقف على هذا المصطلح أو ما يدلُّ عليه في المطبوع من كتب الباقلاني.

ونقل الباجي (ت٤٧٤)(٥)، والزركشي (ت٧٩٤)(٦) عن أبي حامد الإسفراييني (ت٤٠٦) أنه رَدَّ في مصنف له أحد الأدلة؛ لأنه قياس عكس.

فدلَّ على ظهور المصطلح في زمنهما، وإن لم نعرف تحديداً مرادهما به.

---

(١) انظر: (ص٤٨٤) من هذا البحث.
(٢) في كتاب العين (١/١٩١).
(٣) انظر: مقاييس اللغة، مادة: (عكس)، (٤/١٠٧)، والمحكم والمحيط الأعظم (١/٢٥٩).
(٤) المسودة (ص٤٢٥).
(٥) إحكام الفصول (٢/٦٧٩).
(٦) البحر المحيط (٥/٤٨).

ولكن المصطلح ما لبث أن عُرف واشتهر على يد أبي الحسين البصري (ت٤٣٦) في كتابيه «المعتمد» و«القياس»، حيث قسَّم القياس إلى قسمين: قياس الطرد، وقياس العكس.

وقد مثَّل بمثال مشهور[1] يتضح على النحو التالي:

الأصل: الصلاة.

حكمها: أنها ليست شرطاً في الاعتكاف.

علتها: لأنه لو نذر أحد أن يعتكف مصلياً لما لزمه ذلك.

الفرع: الصوم.

حكمه: أنه شرط في الاعتكاف.

علته: لأنه لو نذر أحد أن يعتكف صائماً للزمه الصيام بالإجماع.

فنلحظ اختلاف الحكمين لتعاكس العلتين.

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح**:

مصطلح (قياس العكس) وإن كان ناشئاً قبل أبي الحسين البصري (ت٤٣٦)؛ غير أنه يعتبر أول من ذكره وعرَّفه.

وقد عَرَّف أبو الحسين قياسَ العكس عدة تعريفات ذات مؤدًّى واحد، وإنما الخلاف في العبارة، **ومنها**:

١ ـ قوله: **«إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع بِاعتبار عِلَّة، وإِن شِئْت قلت: لتباينهما في العلَّة»**[2].

ثم إن كثيراً من الأصوليين بعد أبي الحسين تعرَّضوا لقياس العكس بالتعريف والتمثيل، فمنهم من عرَّفه، ومنهم من اكتفى بالتمثيل له.

فممن اكتفى بالتمثيل له: **أبو يعلى** (ت٤٥٨)[3]، وسماه: الاستدلال بالشيء

---

(١) القياس الشرعي، لأبي الحسين البصري (٢/ ١٠٣١ ـ ١٠٣٢ (ملحق بالمعتمد)، وانظر: المعتمد (٢/ ٦٩٨).

(٢) القياس الشرعي، لأبي الحسين البصري (٢/ ١٠٣٢).

(٣) انظر: العدة (٤/ ١٤١٤).

من طريق العكس، **والشيرازي** (ت٤٧٦)[١]، وتلميذه **الباجي** (ت٤٧٤)[٢]، وسمَّيَاه الاستدلال بالعكس، **والرازي** (ت٦٠٦)[٣]، **وابن الحاجب** (ت٦٤٦)[٤] وذكَرَاه باسمه المشتهر (قياس العكس).

أما الذين عرَّفوا قياسَ العكس من الأصوليين فقد تأثروا بتعريف أبي الحسين البصري (ت٤٣٦) عدا ابن التلمساني (ت٦٤٤)؛ لذا من المناسب سردها تباعاً، ثم الموازنة بينها إجمالاً:

٢ ـ عبارةٌ عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره؛ لافتراقهما في علة الحكم.

وهو تعريف **الآمدي** (ت٦٣١)[٥]، وتابعه بعبارة مقاربه **ابن السبكي** (ت٧٧١)[٦]، **والمرداوي** (ت٨٨٥)[٧]، **والفتوحي** (ت٩٧٢)[٨].

٣ ـ طرد العلة من محلِّ النزاع إلى محلِّ الإجماع.

وهو تعريف **ابن التلمساني** (ت٦٤٤)[٩].

وقال في موضع آخر مبيِّناً هذا التعريف: «وقياس العكس: أن يحقِّقَ علة الخصم أوَّلاً في الفرع على زعمه، ثم يحققها في صورة إجماع؛ مع تخلف الحكم عنها بالاتفاق، فينعكس الأمرُ في جعل محلِّ الإجماع فرعاً للعلة ومحلِّ النزاع أصلاً، فيسمَّى قياس العكس لذلك، وهو بالحقيقة راجع إلى إبطال مأخذ الخصم بتعيين علته ونقضها»[١٠].

٤ ـ إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لتحقق نقيض علة حكم الأصل في الفرع.

وهو تعريف **الأصفهاني** (ت٧٤٩)[١١].

---

(١) انظر: شرح اللمع (٢/٨١٩).

(٢) انظر: إحكام الفصول (٢/٦٧٩).

(٣) انظر: المحصول (٥/١٤)، لكن للرازي كلام في كتابه الكاشف (ص٤٢) نستطيع استخلاص تعريف منه يوافق به التعريف الثاني، لأبي الحسين.

(٤) انظر: مختصر منتهى السول (٢/١٠٢٧ ـ ١٠٢٨).

(٥) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (٤/١٦١٧).

(٦) انظر: الإبهاج (٣/٤).

(٧) انظر: التحبير شرح التحرير (٧/٣١٢٥).

(٨) انظر: شرح الكوكب المنير (٤/٨).

(٩) انظر: شرح المعالم (٢/٣٥٧).

(١٠) انظر: المرجع السابق (٢/٢٥٢).

(١١) انظر: بيان المختصر (٣/٨).

٥ ـ إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع، لافتراقهما في العلة.

وهو تعريف **الشريف التلمساني** (ت٧٧١)[١].

وقد ركَّبه من تعريفَي أبي الحسين السابقين.

٦ ـ إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه.

وهو تعريف **الإسنوي** (ت٧٧٢)[٢].

٧ ـ إثبات عكس حكم شيء لمثله لتعاكسهما في العلة.

وهو تعريف **المحلي** (ت٨٦٤)[٣].

٨ ـ إثبات نقيض حكم الشيء في شيء آخر بنقيض علته.

وهو تعريف **ابن أمير الحاج** (ت٨٧٩)[٤]، وتابعه **أمير بادشاه** (ت٩٩١)[٥].

ونلحظ في التعريفات السابقة عدا تعريف ابن التلمساني (ت٦٤٤) تأثرها بتعريفات أبي الحسين البصري (ت٤٣٦) بشكل واضح.

وهناك من الأصوليين من نازع في تسمية قياس العكس قياساً، **كابن الصباغ** (ت٤٧٧) واستدلَّ لذلك: بأن غايَتَه تمسُّكٌ بِنَظْمِ التَّلازمِ وإثباتٌ لإحدى مقدمتيه بالقياسِ[٦]، ومنهم من صرح بأن تسميته قياساً هو على سبيل التجوز، كأبي الحسين البصري (ت٤٣٦)[٧].

غير أن التعريفات السابقة اعتبرت قياس العكس من أنواع الأقيسة كما هو واضح، وسموه قياساً.

ويمكن أن يقال: إن اسم القياس مشترك بين قياس الطرد وقياس العكس، فتحديد أحدهما بخاصيته لا ينتقض بالمسمى الآخر المخالف له في خاصيته، وإن كان مسمَّىً باسمه، ولهذا فإنه لو حُدَّت (العين) بحدٍّ يخصُّها فلا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها في حدِّها، وإن اشتركَا في الاسم، والمحدود هاهنا إنما هو قياس الطرد المخالف في حقيقته لقياس العكس[٨].

---

(١) انظر: مفتاح الوصول (ص٧٣١).

(٢) انظر: نهاية السول (٢/ ٧٩٤).

(٣) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٣٤٣).

(٤) انظر: التقرير والتحبير (٢/ ٣٤٣).

(٥) انظر: تيسير التحرير (٣/ ٢٧١).

(٦) البحر المحيط (٥/ ٤٦).

(٧) انظر: المعتمد (٢/ ٦٩٩).

(٨) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/ ١٦٢١).

والخلاصة:

١ ـ ظهر المصطلح عند **الباقلاني** (ت٤٠٣)، **وأبي حامد الإسفراييني** (ت٤٠٦)، بحسب ما نُقل عنهما، لكن بدون تحديدٍ لمعناه.

٢ ـ المصطلح عُرف واشتهر على يد **أبي الحسين البصري** (ت٤٣٦) في كتابَيْه «المعتمد» و«القياس»، حيث قسَّم القياس قسمين: قياس الطرد، وقياس العكس.

٣ ـ سماه **أبو يعلى** (ت٤٥٨): الاستدلال بالشيء من طريق العكس، وسماه **الشيرازي** (ت٤٧٦) **والباجي** (ت٤٧٤): الاستدلال بالعكس.





المبحث التاسع

القيـــاس المركـــب

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح (القياس المركب) مركب من القياس وسبق أن عرَّفنا به لغة.

وأما المركب، فالراء والكاف والباء أصلٌ واحد مطّرد منقاس، وهو علُوُّ شيء شيئاً، يقال: رَكِب رُكوباً يَرْكَب[1]؛ فهو راكب[2].

وهو مِن ركَّبَ يُركِّب تركيباً، فهو مُركِّب، والمفعول مُركَّب[3].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح (القياس المركب) من المصطلحات الأصولية التي نشأت من خلال الجدل المستعمل في علم الفقه والخلاف، فالمتناظران يستعملانه للإفصاح عن قياسهما أو الاعتراض على قياس أحدهما، فنشأته مرتبطة بازدهار علمَي الجدل والخلاف في القرنين الثالث والرابع كما يظهر.

فأول ذكرٍ له كان باسم (التركيب) وذلك فيما نقله الزركشي (ت٧٩٤) عن الفقيه الشافعي أبي القاسم عبد العزيز بن عبد الله الدَّارَكِيِّ (ت٣٧٥) حيث قال الزركشي: «ونُقِلَ عن الدَّارَكِيِّ أَنَّهُ قال: التَّرْكِيبُ صَحِيحٌ»، وقد أورد هذا النصَّ في مبحث القياس المركب، فهو يريد بالتركيب: القياس المركب.

وذكر الغزالي (ت٥٠٥) في كتابه «المنخول»[4] أن التركيب في القياس أُحدث منذ خمسين عاماً ـ أي: من زمنه ـ.

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (رَكَبَ)، (٢/ ٤٣٢).

(٢) شمس العلوم، للحميري، مادة: (رَكَبَ)، (٤/ ٢٦١٦).

(٣) معجم اللغة العربية المعاصرة (٢/ ٩٣٢).

(٤) المنخول (ص٥٠٢).

وقد نقل هو وغيره من الأصوليين تصحيح أبي إسحاق الإسفراييني (ت٤١٨) للاستدلال به[١]، مما يفيد ظهور المصطلح في زمنه، وقد توفي الإسفراييني قبل الغزالي بنحوٍ من هذا الزمن التقريبي.

ونقل الغزالي (ت٥٠٥) نفسه عن القاضي الباقلاني (ت٤٠٣) أنه قال: «التركيب باطل»[٢].

وأشار السمعاني (ت٤٨٩) لتناول الدبوسي (ت٤٣٠) لهذا النوع من القياس[٣]، وبعد مراجعة الموضع الذي أشار له السمعاني نلحظ أن الدبوسي أورد أنواعاً من الأقيسة الفاسدة ـ عنده ـ وسمَّاها الطَّرْديات وذكر في النوع الثالث أمثلة تنطبق على القياس المركب وإن لم يسمه بذلك[٤].

وأول من تناول القياس المركب بالبحث وأفرده هو أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨) في كتابه «البرهان»[٥]، وقد أورده في بابٍ سماه: القول في المركَّبات، ولكنه سمى القياس المركب بـ: التركيب، وقسَّمه إلى قسمين: التركيب في الأصل، والتركيب في الوصف، ولم يعرِّفهما، ولكنه اكتفى بالتمثيل للقسمين.

وقد تبعه **السمعاني** (ت٤٨٩)[٦]، **والغزالي** (ت٥٠٥) في «المنخول»[٧]، ولم يضيفا شيئاً من ناحية الاسم أو التعريف بالمصطلح.

ونقل الزركشي (ت٧٩٤) عن إلكيا الهراسي (ت٥٠٤) قوله: «لا يصحُّ القياسُ في المركَّب»[٨].

وأول ظهور لمصطلح القياس المركب بهذا الاسم هو في كتاب «الوصول إلى الأصول» لابن بَرهان (ت٥١٨)، فقد أفرد له مسألة وسماه بهذا الاسم: (القياس المركب)[٩]، ويُعتبر أول من عرَّفه.

ولم يصرِّح بتقسيمه لقسمين، ولكنه صَوَّر القياس المركب بمثال مثَّل به قبله الجويني في «البرهان»، وهو: أنثى فلا تلي عقد النكاح، كبنت خمسة عشر.

---

(١) الوصول، لابن برهان (٢/٣٠٨)، والمسودة لآل تيمية ٣٩٩).
(٢) المنخول (ص٥٠١).
(٣) قواطع الأدلة (٤/٢٠٢) وما بعدها.
(٤) تقويم الأدلة (٣/٢٩٣ ـ ٢٩٤).
(٥) انظر: (٢/٧١٢ ـ ٧١٦).
(٦) انظر: قواطع الأدلة (٤/٢٠٦).
(٧) انظر: (ص٤٩٩ ـ ٥٠٠).
(٨) البحر المحيط (٥/٨٩).
(٩) الوصول (٢/٣٠٨).

ثم قال مُعَرِّفاً له: «**وحقيقته**: أن يكون الحكم في الأصل نتيجةَ العلة، ولا تكون العلة فيه مترتبةً على الحكم، بخلاف الأقيسة كلها، فإن العلة مقتبسةٌ من الأصل المتفَقِ على حكمه؛ ولأن القياس المركب يُتنازع في وجود علته لا في اعتبارها، وغيره من الأقيسة يُتنازع في اعتبار علتها لا وجودها»[1].

وكلام ابن بَرْهان الأخير يحتاج لتوضيح؛ إذ فيه إشكال.

فقوله: (ولأن القياس المركب يُتنازع في وجود علته لا في اعتبارها) هذا منطبق على مركب الوصف؛ لأن الأصل فيه متفق عليه بين القائسين، لكن كل واحد منهما يدَّعي أن العلة المعتبرة هي علته، وأن علة الخصم غير (موجودة) في الأصل.

وأما قول ابن بَرْهان: (وغيره من الأقيسة يُتنازع في اعتبار علتها لا وجودها) فهذا منطبق على مركب الأصل؛ لأن القائسَين يتفقان على أصل، ويتفقان أيضاً على (وجود) العلتين في الأصل، لكن أحدهما يعتبر علة، والآخر يعتبر علة أخرى.

فتصويره السابق للقياس المركب منطبق على مركب الوصف دون مركب الأصل.

وهو مخالف لمثاله الأول؛ لأن الصغر والأنوثة وصفان موجودان في الأصل الذي هو ابنة الخمسة عشر، ولكن هناك قائس يدَّعي أن العلة المؤثرة الصغر، وآخر يدَّعي أنها الأنوثة، وهذا بحسب ما ذكره الجويني (ت٤٧٨) في نفس المثال، إلا أنْ يقصد ابن بَرْهان أن أحد القائسين يمنع من أن ابنة الخمس عشرة صغيرة أصلاً، فيكون النزاع في (وجود الوصف)، فتعريفه فيه نوع من الغموض، لكنه يريد والله أعلم: أنَّ في القياس المعروف (قياس الطرد) تكون العلة مستنبطة من الأصل المتفق على حكمه، فالأصل المتفق عليه كما هو هنا: البنت ذات الخمسة عشر، والحكم متفق عليه أيضاً وهو عدم جواز تزويجها نفسَها، فينتقل الطرفان إلى بيان مناط الحكم، أهو الأنوثة، أم الصغر، مع اتفاق الطرفين على قيام الوصفين بالأصل.

لكن في القياس المركب؛ يكون حكم الأصل نتيجة للعلة؛ إذ إن المعلل يريد بيان أن الأنوثة هي علة منع تزويج ذات الخمسة عشر نفسَها، فيسبك القياس المركب بهذا الشكل لا للوصول للحكم كما هو المعتاد، وإنما لأنه يريد تعليل الحكم ـ المتفق عليه ـ بعلة يراها ليحتج بها على خصمة.

(١) الوصول (٢/٣٠٨ ـ ٣٠٩).

وهنا نلاحظ أن حقيقة القياس المركب عنده تقتصر على أحد نوعَي القياس المركب، وهو مركب الوصف؛ ولذا كان ينبغي أن يقول ليشمل كلامُه قسمَي القياس المركب؛ ولأن القياس المركب يُتنازع في اعتبار علته وفي وجودها، فالأول مركب الأصل، والآخر مركب الوصف.

وقد ضرب ابن بَرْهان (ت٥١٨) مثالاً آخر، فقال: «فإن الشافعي رَحِمَهُ اللهُ يسلِّم وجود الكيل في الحنطة ولكنه يقول: هو غير معتبر في التعليل، وأبو حنيفة يسلِّم وجود الطعم ويمنع اعتباره».

وهذا المثال يصلح مثالاً لمركب الأصل؛ لأن الشافعي وأبا حنيفة متفقان على وجود الوصفين في الأصل؛ أي: الكيل والطعم، لكنهما مختلفان في أيِّهما العلة المؤثرة، والله أعلم.

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:**

لم يورد أكثر الأصوليين مصطلح (القياس المركب).

ويمكن بيان تسلسل نشأة المصطلح عند الأصوليين ـ بعد ظهوره ـ عند الجويني (ت٤٧٨) وابن بَرْهان (ت٥١٨) على النحو الآتي:

١ ـ ابن عقيل (ت٥١٣).

لم يذكر في كتابه «الواضح» مصطلح القياس المركب، لكنه في فصل المركب ذكر أن القياس على الأصل المركب على ضربين.

أحدهما: أن يبني دليلاً على دليل، ويقيس مختلفاً على مختلف، ثم يدلُّ عليه.

ومثَّل له بأمثلة تعود إلى أنه قياس فرع على فرع؛ أي: يكون الأصل ليس محلَّ اتفاقٍ بين المتناظرين.

وأما **الضرب الثاني**؛ فذكر فيه كلاماً طويلاً مثَّل له بعدة أمثله، ويتضح من كلامه أنه يريد به **مركب الأصل** حيث يقول: «الحكم في الأصل المركب متفق عليه، وإنما اختلفوا في علته؛ أي: مع اتفاقهم على وجود العلتين في الأصل.

فالضرب الأول غير داخل في مدلول مصطلح القياس المركب دون الآخر»[1].

---

(١) الواضح (٢/ ١١٠).

٢ ـ ابن قدامة (ت٦٢٠).

نقل عن قوم أن من شرط الأصل: أن يكون متفقاً عليه بين الأمة، وقال: «فإنه إذا لم يكن مجمعاً عليه فللخصم أن يعلل الحكم في الأصل بمعنىً مختصٍّ به لا يتعدى إلى الفرع.

فإن ساعده المستدِلُّ على التعليل به انقطع القياس؛ لعدم المعنى في الفرع.

وإن لم يساعده منع الحكم في الأصل، فبطل القياس، **وسمَّوه: القياس المركب.**

ومثاله: قياسنا العبدَ على المكاتَب، فنقول: العبد منقوص بالرق، فلا يقتل به الحر كالمكاتب.

فيقول المخالف: العلة في المكاتب: أنه لا يُعلم هل المستحق لدمه الوارث، أو السيد؟

فإن سلمتم ذلك: امتنع قياس العبد عليه؛ لأن مستحقه معلوم.

وإن منعتم: منعنا الحكم في المكاتب، فذهب الأصل، فبطل القياس»[(١)].

وتوضيح المثال المذكور: هو أن قياس العبد على المكاتب بأن كليهما لا يقتل الحر بهما بجامع الرق، فالحكم الذي هو عدم قتل الحر بالمكاتب متفق عليه عند الطرفين، لكن عند أحدهما بعلةٍ في المكاتب: هي أنه لا يُعلم هل المستحق لدمه الوارث، أو السيد؟ وعند الآخر: أن العلة في المكاتب هي الرق.

وهذا ما اصطلُح على تسميته بمركب الوصف، فهو أحد قسمَي القياس المركب.

وتابعه الطوفي (ت٧١٦) فيما سبق[(٢)].

٣ ـ الآمدي (ت٦٣١).

تناول الآمدي مصطلح (القياس المركب) بشكل تام من ناحية: تعريفه للقياس المركب، وتعريفه لكل قسم من أقسامه، وتمثيله لهما، وبيان سبب تسمية كل قسم.

أما **تعريفه للقياس المركب** فقال: «هو أن يكون الحكم في الأصل غير

---

(١) روضة الناظر (٢/ ٢٥١ ـ ٢٥٣).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٩١، ٥٥٢).

منصوص عليه، ولا مجمعاً عليه من الأمة»[1].

وهذا صحيح، لكنه أغفل ذكر اتفاق الخصمين على الأصل في التعريف، والآمدي نصَّ عليه قبل هذا التعريف بأسطر، فقال: «فإن كان متفقاً عليه بين الفريقين فقط فلا يصح القياس عليه **وسموه قياساً مركباً**»[2]، **ولعله أغفله لقرب العهد به، وهو ما سيتضح اشتراطه من خلال تناوله للقسمين التاليين.**

ثم قال: «وهو قسمان: **الأول** مركب الأصل، **والثاني** مركب الوصف.

أما التركيب في الأصل: فهو أن يعيِّن المستدل علةً في الأصل المذكور، ويجمع بها بينه وبين فرعه، فيعيِّن المعترض فيه علةً أخرى، ويقول: الحكم عندي ثابتٌ بهذه العلة»[3].

ومثَّل له بالمثال الوارد عند ابن قدامة، وهو قياس العبد على المكاتب...ثم نقل عن بعضهم سببَ تسمية هذا القسم بمركب الأصل، وتعقَّبه، وبيَّن ما هو الصواب، فقال: «قال بَعْضُ الأصوليين: وإنما سمي هذا النوع قياساً مركباً؛ لاختلاف الخصمين في علة الأصل، **وليس بحقٍّ**، وإلا كان كل قياس اختلف في علة أصله وإن كان منصوصاً أو متفقاً عليه بين الأمة مركباً وليس كذلك»[4].

ثم قال: «**والأشبه** أنه إنما سمي بذلك لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الأصل، فإن المستدلَّ يزعم أن العلة الجامعة مستنبطةٌ من حكم الأصل وهي فرعٌ له، والمعترض يزعم أن الحكم في الأصل فرعٌ على العلة وهي المثبتة له، وأنه لا طريق إلى إثباته سواها، وأنها غير مستنبطة منه ولا هي فرعٌ عليه، ولذلك منع ثبوت الحكم عند إبطالها، وإنما سمي مركب الأصل؛ لأنه نظيرٌ في علة حكم الأصل»[5].

وبعد ذلك ذكر القسم الثاني وهو مركب الوصف، فقال: «**وأما مركب الوصف** فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدلِّ، هل له وجودٌ في الأصل أو لا؟

وذلك كما لو قال المستدلُّ في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح: تعليقٌ، فلا يصح قبل النكاح، كما لو قال: زينب التي أتزوجها طالقٌ، فللخصم أن يقول: لا نسلِّم

---

(١) الإحكام، للآمدي (٤/ ١٦٣٩).
(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٤) المرجع السابق، (٤/ ٢٢٢٤).
(٥) المرجع السابق، (٤/ ٢٢٢٥).

وجود التعليق في الأصل؛ بل هو تنجيزٌ، فإن ثبت أنه تعليقٌ فأنا أمنع الحكم وأقول بصحته كما في الفرع، ولا يلزمني من المنع محذورٌ؛ لعدم النص عليه وإجماع الأمة، وإنما سمي مركب الوصف؛ لأنه خلافٌ في تعيين الوصف الجامع»[١].

وكلامه من الوضوح بمكان، ولعله أوفى من تكلم عن القياس المركب.

٤ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦).

سماه القياس المركب، وعرَّفه بقوله: «وهو أن يستغني بموافقة الخصم في الأصل مع منعه علةَ الأصل، أو منعه وجودَها في الأصل، فالأول مركب الأصل... الثاني مركب الوصف»[٢].

وتعريفه هذا يشمل قسمَي القياس المركب، ومثَّل لهما بأمثلة لا تخرج عما سبق، وتابعه **الكمال ابن الهمام (ت٨٦١)**[٣].

٥ ـ الصفي الهندي (ت٧١٥).

تناوله ابتداءً في شروط حكم الأصل، وقال: «والمتفق عليه بين الخصمين فقط سموه **بالقياس المركب**»[٤].

لكنه استدرك قائلاً: «والأصح أن القياس المركب أخصُّ منه، وهو ما يكون كذلك لعلتين»[٥].

أي: أن يكون الحكم متفقاً عليه بين الخصمين لكن لعلتين مختلفتين[٦].

وفي تقاسيم القياس عرَّف القياس المركب بما سبق[٧].

ونلحظ هنا أنه عرَّف القياس المركب دون أن يتطرَّق لقسمَيه، والأمثلة التي ذكرها تنطبق على مركب الأصل.

٦ ـ الإيجي (ت٧٥٦).

قال موضِّحاً له ومبيِّناً سبب تسميته بالمركب: «والظاهر أنه إنما يسمي مركباً لإثباتهما الحكم كلٌّ بقياس، فقد اجتمع قياسهما.

---

(١) الإحكام، للآمدي (٤/ ١٦٣٩).
(٢) مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٠٣٨ ـ ١٠٣٩).
(٣) التحرير بشرحه التقرير (٣/ ١٣٢).
(٤) الفائق (٤/ ١٠٥).
(٥) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٦) المرجع السابق. الموضع نفسه.
(٧) نهاية الوصول في دراية الأصول (٧/ ٣١٩٠).

ثم إن **الأول** اتفقَا فيه على الحكم، وهو الأصل باصطلاحِ دون الوصف، الذي يعلِّل به المستدلُّ، فسمي **مركب الأصل**.

والثاني: اتفقا فيه على الوصف الذي يعلِّل به المستدلُّ، فسمي **مركب الوصف** تمييزاً له عن صاحبه بأدنى مناسبة»[١].

٧ ـ ابن مفلح (ت٧٦٣).

قال: «وسمَّوا ما اتفق عليه الخصمان **قياساً مركباً**، وهو: أن يكتفي المستدل بموافقة خصمه في الأصل مع منعه علةَ الأصل، أو منعه وجودَها في الأصل.

فالأول: **مركب الأصل**، قيل: سمي مركباً لاختلافهما في علته، وقيل: في تركيب الحكم عليها في الأصل؛ فعند المستدل: هي فرع له، والمعترض: بالعكس، وسمي مركب الأصل للنظر في علة حكمه.

والثاني: **مركب الوصف**، سمي به لاختلافهما فيه»[٢].

ومثَّل للقسمين بالأمثلة الواردة عند الآمدي.

٨ ـ ابن السبكي (ت٧٧١).

عرَّفه في الأشباه والنظائر بقوله: «أن تجتمع العلتان المتنازع فيهما في الأصل على فرع، فيتفق الخصمان على القول به، هذا لعلة وهذا لعلة»[٣].

وبمعنى ذلك عرَّفه في «جمع الجوامع»[٤]، و«رفع الحاجب»[٥].

٩ ـ الإسنوي (ت٧٧٢).

قال في «زوائد الأصول» موضِّحاً معنى القياس المركب: «وهو أن يستغني بموافقة الخصم في الأصل عن إقامة الدليل عليه مع اختلافهما في العلة أو في وصف الحكم المستدَل عليه، هل له وجود في الأصل أم لا؟ والأول يسمَّى: مركب الأصل، والثاني: مركب الوصف»[٦].

---

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/ ٢١٢).
(٢) أصول الفقه (٣/ ١٢٠٣) ـ باختصار ـ.
(٣) الأشباه والنظائر (٢/ ١٨٣).
(٤) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني (٢/ ٢٢٠ ـ ٢٢١).
(٥) انظر: (٤/ ١٧١).
(٦) زوائد الأصول (ص٣٨٩).

ولعله تدارك في «زوائد الأصول» ما في «نهاية السول»، حين جعل القياس المركب ما اتفق عليه الخصمان فقط[1].

١٠ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

قال: «ثم إذا اتفقا ـ أي: المتناظرين ـ على إثبات الحكم في الأصل، نظر: فإن كان بعلتين؛ فالعلة عند الخصم غير العلة عند المستدل؛ فهو مركب الأصل... وإن كان لعلة، ولكن منع الخصم وجودها في الفرع، فيسمى مركب الوصف»[2].

١١ ـ المرداوي (ت٨٨٥).

قال: «سمى بعضهم ما كان متفقاً بين خصمين فقط: **قياساً مركباً**.

والصَّحيح: أن القياس المركب إنَّما هو بقَيْد أن يتَّفق الخصمان، لكن لعلتين مختلفتين، أو لعِلَّة يمْنَع الخصم وجودها في الأصل، كما قاله الآمدي وغيره.

فيكتفي المستدل بموافقة خصمه في الأصل، مع منعه علة الأصل، ومنعه وجودها في الأصل.

فالأول سُمِّيَ بذلك لاختلافهما في تركيب الحكم، فالمستدل يركب العلَّة على الحكم، والخصم بخلافه»[3].

والقيد الذي ذكره قيدٌ جيدٌ.

١٢ ـ السيوطي (ت٩١١).

أجاد السيوطي عرض القياس المركب بأسلوب سهل فقال: «إذا اتفق خصمان دون غيرهما[4] على حكم الأصل سمي **بالقياس المركب**، وتحته نوعان:

أحدهما: أن يتفقَا على الحكم لكن لعلتين مختلفتين... وهذا يسمى **مركب الأصل**؛ لاختلافهما في تركيب الحكم؛ أي: بناءَه على العلة في الأصل.

الثاني: أن يوافق الخصم على العلة مع الحكم، ولكن يمنع وجودها في الأصل...، وهذا يسمى **مركب الوصف**؛ لاختلافهما في نفس الوصف الجامع

---

(١) انظر: نهاية السول (٢/ ٩٢٣). (٢) البحر المحيط (٥/ ٨٧).

(٣) التحبير (٧/ ٣١٦٧).

(٤) قوله: (دون غيرهما) إشارة لكون العلة في القياس المركب: مستنبطة.

المركب عليه الحكم أي: المبنيَّ عليه»[١]، وتابعه زكريا الأنصاري (ت٩٢٦)[٢].

وأخيراً هنا تنبيهان يتعلقان بالمصطلح:

١ ـ لا يمتُّ للقياس المركب بصلة ما ذكره الباجي (ت٤٧٤) بقوله: «يجوز القياس على أصل مركب، ومعنى التركيب: أن يقيس على أصل هو بعينه مسألة خلاف بين السائل والمسؤول في نقيض الحكم الذي يريد إثباته...»[٣].

إذ القياس المركب بنوعيه يكون الحكم فيه متفقاً عليه بين الطرفين.

٢ ـ ومما لا يمتُّ لمصطلح القياس المركب الأصولي: مصطلح (القياس المركب) المنطقي، والذي هو عبارة عن أقيسة سيقت لبيان مطلوب واحد، والقياس المبين للمطلوب منها بالذات ليس إلا واحداً، ومقدمتاه أو إحداهما نتيجة لما تقدم من القياس[٤].

والخلاصة:

١ ـ أن أول ذكرٍ له كان باسم (التركيب)، وذلك في ما نقله الزركشي (ت٧٩٤) عن الفقيه الدَّارَكِيِّ (ت٣٧٥).

وممن سماه بالتركيب: الباقلاني (ت٤٠٣) فيما نقله عنه الغزالي (ت٥٠٥).

٢ ـ أورد الدبوسي (ت٤٣٠) أمثلة للقياس المركب تحت موضوع الطرديات، ولم يخصَّه باسم معين.

٣ ـ أول من أفرد القياس المركب بالبحث وقسَّمه لقسمين هو الجويني (ت٤٧٨) في «البرهان».

٤ ـ أول ورودٍ لمصطلح القياس المركب نجده عند ابن بَرْهان (ت٥١٨) في كتابه «الوصول».

٥ ـ استوفى الآمدي (ت٦٣١) الكلام عن القياس المركب من كل جوانبه، ولم نجد أيَّ إضافات مؤثرة لمن جاء بعده من الأصوليين، فيكون استقرار المصطلح عنده.

---

(١) شرح الكوكب الساطع (٢/ ٥٧٠).
(٢) انظر: غاية الوصول (ص١٢٢).
(٣) إحكام الفصول (٢/ ٦٤٤).
(٤) المبين، للآمدي (ص٨٢)، وانظر: تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي (ص١٦٤).

٦ ـ لا نجد لمصطلح القياس المركب وروداً في كتب الحنفية إلا نادراً، كما في «التحرير» لابن الهمام (ت٨٦١)، وقد اعتمد على كتب الجمهور في مادته.

٧ ـ أما المالكية فلا نكاد نجد المصطلح مذكوراً إلا عند ابن الحاجب (ت٦٤٦) وشراحه[1]، وناظم المراقي عبد الله العلَوي الشنقيطي (ت١٢٣٥)[2].



(١) انظر مثلاً: تحفة المسؤول، للرهوني (٤/ ٢١).

(٢) انظر: نشر البنود شرح مراقي السعود للعلَوي الشنقيطي (٢/ ١٢٠).



المبحث العاشر

تنقيح المناط

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

مصطلح **(تنقيح المناط)** مركب إضافي من كلمتين:

أما **التَّنْقِيحُ**:

فالنون والقاف والحاء أصلٌ صحيح يدلُّ على تَنحِيَتِك شيئاً عن شيء، ونَقَّحتُ العصا: شَذَّبتُ عنها أُبَنَهَا، ومنه: شِعرٌ مُنَقَّحٌ؛ أي: مفتَّشٌ مُلقىً عنه ما لا يصلُح فيه، ونَقَحت العَظم: استخرجتُ مُخَّه[١].

وقال الزركشي (ت٧٩٤): «والتنقيح: التهذيب والتمييز، يقال: كلامٌ مُنَقَّح؛ أي: لا حَشْو فيه»[٢].

وأما **(المناط)** فالنون والواو والطاء أصلٌ صحيح يدلُّ على تعليق شيءٍ بشيء، ونُطْتُه به: علَّقتُه به، والنَّوْط: ما يُتعلَّق به أيضاً، والجمع أنواط[٣].

وقال البغدادي (ت٧٣٩): «وهو من تعلُّق الشيء بالشيء، ومنه (نَيَاط) القلب لعَلَّاقَتِهِ، فلذلك هو عند الفقهاء متعلق الحكم»[٤].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

(تنقيح المناط) من المصطلحات الأصولية التي لها ارتباط وثيق بغيرها من المصطلحات الأصولية في باب القياس إلى حدِّ التداخل كما سيظهر بإذن الله.

وعدَّه بعض الأصوليين من مسالك العلة[٥]، وجعله بعضهم من أنواعِ النَّظَرِ

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (نَقَحَ)، (٥/ ٤٦٧).

(٢) البحر المحيط (٥/ ٢٥٥).

(٣) مقاييس اللغة، مادة: (نوط)، (٥/ ٣٧٠).

(٤) قواعد الأصول ٨٢).

(٥) كالرازي في المحصول (٥/ ٢٢٩)، والهندي في نهاية الوصول (٨/ ٣٣٨١).

والاجتهاد في مَناط الحُكم[١].

وأول من استعمل هذا المصطلح هو الغزالي (ت٥٠٥) حيث قال في **«المستصفى»**: «الاجتهاد الثاني في **تنقيح مناط الحكم**: وهذا أيضاً يقِرُّ به أكثر منكري القياس، مثاله: أن يضيف الشارعُ الحكمَ إلى سبب، وينوطه به، وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم، **مثاله**: إيجاب العتق على الأعرابي حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله[٢]، فإنا نلحق به أعرابياً آخر... ونلحق به من أفطر في رمضان آخر... ولو وطئ أمته أوجبنا عليه الكفارة... إلا أن هذه الحالات معلومةٌ تنبئ على تنقيح مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في موارده، ومصادره، وفي أحكامه أنه لا مدخل له في التأثير، **وقد يكون حذف بعض الأوصاف مظنوناً**، فينقدح الخلاف فيه، كإيجاب الكفارة بالأكل والشرب... ويمكن أن يقال: الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان شهوته لمجرد وازع الدين، فيحتاج فيه إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل، وهذا محتملٌ، والمقصود أن هذا تنقيح المناط بعد أن عرَّف المناط بالنصِّ لا بالاستنباط»[٣].

ومن خلال تمثيله بقصة الأعرابي نجده يقصد بتنقيح المناط أمرين:

١ ـ عدم حصر الحكم فيمن وقعت له الواقعة لا بعينه ولا صفاته...وعدم الحصر هذا إما ثابت بالنص أو بالإجماع، فهو مقطوع به.

وبعبارة مختصرة هذا القسم هو: **حذف خصوص الوصف عن الاعتبار، وإناطة الحكم بالأعم**[٤].

٢ ـ وكذا يُقصد بتنقيح المناط حذف الصفات التي في الواقعة مما ليس لها تأثير في الحكم؛ لكونها طردية[٥]، أو لأنه ليس من عادة الشرع الالتفاتُ لها، فتكون ملغية[٦]، وهنا يبيِّن الغزالي أن هذا ظني محتمِل وليس قطعياً.

---

(١) كالغزالي في المستصفى (٢/٢٣٩)، والآمدي في الإحكام (٤/١٨١٢).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (١٨٣٤). ومسلم، رقم (٢٦٥١).

(٣) المستصفى (٢/٢٣٩ ـ ٢٤٠).

(٤) انظر: جمع الجوامع (ص٩٥).

(٥) كالطول والقصر...

(٦) ككون الأعرابي أتى يلطم خدَّه وينتف شعره.... على فرض ثبوت ذلك.

ويمكن اختصار كلامنا في هذا القسم بأن نقول: هو أن تكون أوصاف في محل الحكم، فيُحذف بعضُها عن الاعتبار بالاجتهاد، ثم يناط الحكم بالأوصاف الباقية.

وفي كتابه «**أساس القياس**» ذكر أن مجاري النظر الفقهي تنحصر في فنَّيْن:

الأول: تنقيح مناط الحكم.

الثاني: تحقيق مناط الحكم.

وبالنسبة للأول ذكر أنه نَـظَرٌ يكون في الأصل وإثبات علته.

قال: «فيرجع ذلك إلى تنقيح الحكم وتلخيصه وحذف ما لا مدخل له في الاعتبار»[1].

ثم بيَّن أن لتنقيح المناط ركنين:

أحدهما: إسقاط ما لا مدخل له في الاقتضاء عن درجة الاعتبار.

الثاني: إظهار ما له مدخل في الاقتضاء حتى يحفظ في الاعتبار، فلا يسمح بسقوطه[2].

ويقصد الغزالي بالأول ما اصطلح عليه بالحذف، وبالثاني ما اصطلح عليه بالتعيين.

وفي كتابه «**شفاء الغليل**»: أورد تنقيح المناط في سياق استثنائه ما يعدُّه العامة من قياس الشبه وهو ليس منه، فعَدَّ تنقيح المناط منها، وبيَّن أنه يكون **بإلغاء بعض القيود والاختصاصات أو اعتبارها**[3].

ونصَّ على أن من سماه شبهاً (قياس شبه) فقد غلط[4]؛ لأن ظهور العلة

---

(١) أساس القياس (ص٣٧). (٢) انظر: المرجع السابق (ص٥١).

(٣) انظر: شفاء الغليل (ص٤١١ ـ ٤١٢).

(٤) لعله يقصد شيخه إمام الحرمين حين قال: «والشَّبَهُ ذو طرفين، أدناه قياس في معنى الأصل مقطوع به». البرهان (٢/٥٦٣).

وقال: «وقياس الشبه مستند إلى القياس الذي يقال فيه إنه في معنى الأصل فهذا منتهى كلام الفقهاء». البرهان (٢/٦٢١).

غير أن الجويني لا يساوي بينهما تماماً حيث قال: «وهذا الذي يسمى القياس في معنى الأصل معلومٌ مقطوع به، والشبه على فنِّه ومنهاجه، غير أنه لا يتضمن علماً ويقتضي ظناً، وهذا كأقيسة المعاني، فإن الشارع لو نصَّ على تعليل الحكم بعلة على وجه لا يتطرق إلى =

بتنقيح المناط أعلى رتبة في الوضوح من ظهورها بالشبه الذي يكتنفه غموض.

ثم ذكر الغزالي (ت٥٠٥) أمراً يهمُّنا في الدراسة المصطلحية، وهو أنه إن قيل: إن تنقيح المناط هو الذي عبَّر عنه عامة الفقهاء بما في معنى الأصل، فإنه لا يمانع من هذا الإطلاق شريطة ألا يظن أن تنقيح المناط أُلحق في الفرع بالأصل بمجرد التشابه بينهما[1].

وقد قسَّم تنقيح المناط إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما عرف المناط فيه بورود الحكم مرتباً على وقوع الواقعة، ومثَّل له بحديث الأعرابي.

الثاني: ما عرف كونه مناطاً بالإضافة اللفظية بصيغة التسبيب، ومثَّل له بقول النبي ﷺ: **«مَن أَعْتَقَ شِرْكاً له في عَبْد، عَتَقَ ما بَقِيَ في ماله، إذا كان له مالٌ يبلُغُ ثَمَنَ العبد»**[2]، وقال: «فقد عُلم ـ على الجملة ـ بمجرد سماع الحديث الأول أن إعتاق أحد الشريكين نصيبَه سبب للسراية إلى الباقي، وأنه موجب له ومناط لحكمه، وإنما النظر في تنقيح المناط بإلغاء قيود وإبقائها»[3].

الثالث: ما عرف مناط الحكم فيه بحدوث الحكم عند حدوث العارض.

كالحكم بلزوم الوضوء بخروج الخارج من السبيلين[4].

وتظهر هنا أهمية هذا التقسيم؛ لأن الغزالي ذكر في «المستصفى»[5] أن أبا حنيفة سمى تنقيح المناط استدلالاً، وفي «شفاء الغليل»[6] ذكر أن بعض الأصوليين عبَّر عن تنقيح المناط بالاستدلال على موضع الحكم، وأن أبا زيد الدبوسي (ت٤٣٠) سماه «دلالة الخطاب»، وسماه فريقٌ قياس الشَّبَه..

= تنصيصه تأويل فهذا في فنِّه مقطوع به، وإن لم يُفرَض نصٌّ ولا إجماعٌ ولاحَ في الحكم المنصوص عليه معنى مناسبٌ فهذا مظنونُ الالتحاق بما فرضناه، معلومٌ في هذا الطريق، فيترتب مسلك الظن في قياس المعنى على النص على المعنى ترتب الشبه على الذي يقال إنه في معنى الأصل.

ومستند كل فريق في البابين أصل لو ثبت كان مقتضياً علماً، وليس هذا الذي ذكرناه قياساً في إثبات نوع من القياس، فإن هذا ليس بالمرضيِّ عند من يحيط بمأخذ الأصول، ولكنَّا رسمنا القسمين معلوماً ومظنوناً». البرهان (٢/ ٥٧٠).

(١) شفاء الغليل (ص٤٢٠).
(٢) أخرجه مسلم، رقم (١٥٠١).
(٣) شفاء الغليل (ص٤٢٢).
(٤) المرجع السابق (ص٤٢٨).
(٥) المستصفى (٢/ ٢٤٠).
(٦) شفاء الغليل (ص٤١٤).

وتابع الغزاليَّ في أن الحنفية يطلقون على تنقيح المناط اسم الاستدلال جمعٌ من الأصوليين، كالرازي (ت٦٠٦)[١]، والصفي الهندي (ت٧١٥)[٢]، والزركشي (ت٧٩٤)[٣].

ولم أقف على شيء مما ذكروه في كتاب «تقويم الأدلة» للدبوسي (ت٤٣٠)، أو شيء من كتب الحنفية الأصولية أو الفقهية، وإنما نقل أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) عن أبي الحسن الكرخي (ت٣٤٠) أن أدلة الشرع التي ليست بنصٍّ ولا ظاهر منها ما يسمى **دليلاً على موضع الحكم**[٤]**، ومثَّل له بقوله: «إن الله سبحانه أراد بالكفارة المعلقة بالجماع في الصوم هو أن يعلقها بهتك صوم شهر رمضان مَع ضرب من المأثم، وهذا هو الاستدلال على موضع الحكم»**[٥].

ويبدو أن بدايات نشأة هذا المصطلح قبل الغزالي (ت٥٠٥) تعود للنص السابق.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

يمكن إيضاح التسلسل التاريخي لمصطلح (تنقيح المناط) عند أبرز من تناوله من الأصوليين على الوجه التالي:

١ ـ الحَصْكَفي (ت٥٥١)[٦]

لعله من أوائل من عرَّف تنقيح المناط فقال فيما نقله عنه القرافي (ت٦٨٤): «تنقيح المناط هو **تعيين علة من أوصاف مذكورة**»[٧].

---

(١) انظر: المحصول، للرازي (٥/ ٢٢٩).

(٢) انظر: نهاية الوصول (٨/ ٣٣٨١)، والفائق (٤/ ٢١٠).

(٣) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢٥٥).

(٤) المعتمد (٢/ ٦٩٠).

(٥) المرجع السابق (٢/ ٦٩١).

(٦) (الحَصْكَفِي) لقب أطلق على عدد من العلماء، ويبدو أن المقصود هنا: أبو الفضل يحيى بن سلامة بن الحسين الخطيب الحَصْكَفي الأديب الفقيه، تتلمذ على الخطيب التبريزي، كان شافعي المذهب أديباً شاعراً، وصار إليه أمر الفتوى بمَيَّافارِقِيْنَ (تقع في جنوب تركيا حالياً). انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٣٢٠)، وطبقات الشافعية، لابن السبكي (٧/ ٣٣٠).
ملحوظة: ورد لقب الحصكفي عند القرافي ـ وتابعه الطوفي ـ بالسين: الحسكفي، وهو ما لم أجد ما يساعده في كتب التراجم، والله أعلم. انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٨٩)، وشرح مختصر الروضة (٣/ ٢٤٣).

(٧) شرح تنقيح الفصول (ص٣٨٩).

وتابعه ابن جزي (ت٧٤١)[١].

ويفهم من هذا التعريف أن تنقيح المناط عمليتان: تعيينٌ وإلغاء، تعيينٌ للعلة التي نيط بها الحكم، وحذفٌ للأوصاف التي ذكرت معها.

٢ ـ البَـرَوِيُّ (ت٥٦٧).

قال: «وصورته: أن يـَرْدَ ظاهرٌ في التعليل بأوصاف عدة، فنحذف بعض تلك الأوصاف عن درجة الاعتبار بالدليل»[٢]، ثم شرع بأدلة الحذف، ويقصد: طرقها، ويريد بقوله: (ظاهر) نصاً ظاهراً، وهو ما يحتمل غير العِلِّية احتمالاً مرجوحاً[٣].

٣ ـ السُّهْرَوَرْدِي (ت٥٨٧).

قال: «هو البحث عن أوصاف مذكورة لتعيين مدار الحكم»[٤].

فالوصف الذي هو علة الحكم مذكور لا مستنبط، ويراد تعيينه وحسب.

ولكنه أخلى التعريف عن (الحذف والتخليص) بينما التنقيح: حذف وتعيين.

٤ ـ ابن الدَّهَّان (ت٥٩٢).

فسَّره بأنه: «النظر في أوصاف مذكورة مع الحكم، لتخليص المناط مما ليس بمناط. . .ولا يخفى انقسام هذه الأوصاف المُطيفة بالحكم إلى ما له أثر فيه وإلى عديم الأثر، فالنظر المفضي إلى الوصف المؤثر هو **تنقيح المناط**، وعند تمام النظر يكون المناط ثابتاً بالنَّصِّ لا بالاستنباط»[٥].

٥ ـ الرازي (ت٦٠٦).

لم يعرِّفه في «المحصول»، لكنه ذكر أن الغزالي يطلقه على إلغاء الفارق[٦].

ونقل عن الغزالي قوله: «إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون باستخراج الجامع، وقد يكون بإلغاء الفارق، وهو أن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا، وذلك لا تأثير له في الحكم البتة، فيلزم اشتراك الفرع والأصل في ذلك الحكم»[٧].

---

(١) انظر: تقريب الوصول (ص٣٦٩).
(٢) المقترح (ص٢١٥ ـ ٢١٦).
(٣) انظر: غاية الوصول (ص١١٩).
(٤) التنقيحات (ص٢٩٤).
(٥) تقويم النظر (١/٩٦).
(٦) انظر: المحصول (٥/ ٢٠، ٢٢٩ ـ ٢٣٠).
(٧) المرجع السابق (٥/ ٢٢٩ ـ ٢٣٠).

ومن ثم فإننا سنجد أتباع الرازي[١] وغيرهم[٢] يعرِّفون تنقيح المناط بأنه: إلغاء الفارق. بناء على ما ذكره الرازي في محصوله فيما يبدو.

ولم أقف على كلام الغزالي السابق، وإنما ذكر الغزالي أن تنقيح المناط يكون بإلغاء بعض القيود والاختصاصات أو اعتبارها، والتدوار[٣] فيها على أمور عقل من الشرع تأثيرها في الحكم[٤].

وسبق أن بيَّنَّا موقف الغزالي من علاقة تنقيح المناط بإلغاء الفارق؛ إذ هو القياس في معنى الأصل، قال الطوفي (ت٧١٦) عما إذا كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق في الحكم: «هذا يسمى القياس في معنى الأصل؛ أي: إن الفرع فيه في معنى الأصل، وهو راجعٌ إلى أن لا أثر للفارق، ويسمى إلغاء الفارق»[٥].

ثم إن الرازي ختم حديثه عن تنقيح المناط بترجيح أنه هو عين مسلك السبر والتقسيم[٦].

ولكن بعض الأصوليين كابن السبكي (ت٧٧١)[٧]، والزركشي (ت٧٩٤)[٨] تعقَّبوه، وذكروا أنَّ بينهما فرقاً، وفي هذا يقول الزركشي: «إنَّ الحصر في دلالة السَّبْرِ **لتعيين العلة** إما استقلالاً أو اعتباراً، وفي نفي الفارق **لتعيين الفارق** وإبطاله، لا لتعيين العلة؛ بل هو نقيض قياس العلة؛ لأن القياس هناك عُيِّنَ جامعاً بين الفرع والأصل، وعُيِّنَ هنا الفارق بينهما»[٩].

٦ ـ الأبياري (ت٦١٨).

قال مُعَرِّفاً له: «أن يكون المناط مذكوراً مع غيره فيما لا مدخل له في التأثير، فيُنَقَّح حتى يُمَيَّزَ الصحيحَ من غيره»[١٠].

٧ ـ ابن قدامة (ت٦٢٠).

قال هو: «أن يضيف الشارعُ الحكمَ إلى سببه، فيقترن به أوصافٌ لا مدخل لها

---

(١) انظر: الحاصل (٣/ ١٧٣)، والتحصيل (٢/ ٢٠٨)، والمنهاج (٤٨٦).
(٢) كالهندي في الفائق (٤/ ٢١٠ ـ ٢١١).
(٣) هكذا في المطبوع. ويريد بها: البحث، وكأنها عامِيَّة..
(٤) انظر: شفاء الغليل (٤١٢).
(٥) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٥٣).
(٦) المحصول، للرازي (٥/ ٢٣١).
(٧) انظر: الإبهاج (٣/ ٨١).
(٨) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢٥٨).
(٩) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(١٠) التحقيق والبيان (٣/ ١٨).

في الإضافة، فيجب حذفُها عن الاعتبار، ليتسع الحكم»[١].

٨ ـ الآمدي (ت٦٣١).

قال: «وأما **تنقيح المناط** فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دلَّ النصُّ على كونه علةً من غير تعيين، بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف، كل واحد بطريقة»[٢]. وبنحوه التفتازاني في شرح التلويح[٣].

٩ ـ ابن التلمساني (ت٦٤٤).

قال: «الثالث: ـ أي من مسالك العلة ـ: المناسبة... **ويلقب بتخريج المناط**... وصورته: أن يحكم الشارع في صور بحكم، ولا يتعرض لبيان علة ذلك الحكم، لا بصريح لفظ ولا بتلويح، فيبحث المجتهد عن علة ذلك الحكم، ويستخرج ما يصلح مناطاً له، ويحتج على عليته بالمناسبة، والقرآئن وسلامته من القوادح، ويحقق استقلاله بعدم ما سواه، بالسبر بألا يجد مثله، ولا ما هو أولى منه[٤].

١٠ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦).

ويرى كابن التلمساني أن تخريج المناط هو بعينه مسلم المناسبة والإخالة، وهو عبارة عن تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة من ذات الوصف، لا تعيين العلة بنص وغيره...[٥].

١١ ـ المجد ابن تيمية (ت٦٥٢).

قال: «**تنقيح المناط**: وهو أن ينصَّ الشارع على الحكم عَقيب أوصافٍ يُعرَف فيها ما يصلح للتعليل وما لا يصلح، فيُنقِّح المجتهدُ الصالحَ ويلغي ما سواه»[٦].

وعرَّفه بتعريف مقارب له ابن الجوزي (ت٦٥٦)[٧].

١٢ ـ ابن الساعاتي (ت٦٩٤).

قال: «**والتنقيح**: النظر في تعيين العلة المنصوص عليها بحذف ما اقترن به مما لا مدخل له في الاعتبار»[٨].

---

(١) روضة الناظر (٣/ ٨٠٣).
(٢) الإحكام، للآمدي (٤/ ١٨١٢).
(٣) انظر: شرح التلويح (٢/ ٧٧).
(٤) شرح المعالم (٢/ ٣٣٧).
(٥) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٠٨٤).
(٦) المسودة (ص٣٨٧).
(٧) انظر: الإيضاح (ص٣٤).
(٨) نهاية الوصول (٢/ ٦٣٦).

١٣ ـ الطوفي (ت٧١٦).

عرَّفه بقوله: «إلغاء بعض الأوصاف التي أضاف الشارع الحكم إليها لعدم صلاحيتها للاعتبار في العلة»[١].

١٤ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨).

عرَّفه بقوله: «أن يكون الحكم قد ثبت في عينٍ معينة، وليس مخصوصاً بها؛ بل الحكم ثابتٌ فيها وفي غيرها، فيحتاج أن يُعرَف مناط الحكم»[٢].

١٥ ـ البغدادي (ت٧٣٩).

عرَّفه بقوله: «أن ينصَّ الشارع على حكمٍ عَقيب أوصاف، فيلغي المجتهدُ غيرَ المؤثر، ويعلِّق الحكم على ما بقي»[٣].

١٦ ـ صدرالشريعة (ت٧٤٧).

قال: «أن يبيِّن عدم عِلِّيَّة الفارق، ليثبت عِلِّيَّة المشْتَرك»[٤].

وفسَّر الفارق بأنه: الوصْف الذي يوجد في الأصل دون الفرع، وفسَّر المشترك بأنه: الوصف الذي يوجد فيهما[٥].

١٧ ـ ابن مفلح (ت٧٦٣).

قال بعد تناوله للإيماء: «فإن حذف بعض الأوصاف كـ: ذلك الشهر، وكونه أعرابياً؛ سُمي تنقيحَ المناط؛ أي: تنقيح ما ناط به حكم الشارع»[٦].

١٨ ـ ابن السبكي (ت٧٧١).

قال في «جمع الجوامع» مُعَرِّفاً تنقيح المناط: «وهو أن يدلَّ ظاهرٌ على التعليل بوصف، فيُحذف خصوصُه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط بالأعمِّ، أو تكون أوصاف فيحذف بعضها ويناط بالباقي»[٧].

وهنا جمع ابن السبكي بين معنَيَي تنقيح المناط اللَّذَيْن ذكرهما الغزالي (ت٥٠٥) في ثنايا كلامه، وأشرنا له قبل.

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/٢٧٣).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/٣٢٦)، وانظر: درء التعارض (٧/٣٣٨).
(٣) قواعد الأصول (ص٨٢ ـ ٨٣).
(٤) التوضيح (٢/٧٧).
(٥) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٦) أصول الفقه (٣/١٢٥٩ ـ ١٢٦٠).
(٧) جمع الجوامع (ص٩٥).

١٩ ـ الشاطبي (ت٧٩٠).

عرَّفه بقوله: «أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مَذْكُوراً مع غيره في النصِّ، فيُنقَّح بالاجتهاد، حتى يُميَّز ما هو معتبرٌ مما هو ملغًى، كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره»[١].

٢٠ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

قال: «وهو أن يدلَّ ظاهرٌ على التعليل بوصفٍ مذكورٍ مع غيره مما لا مدخل له في التأثير؛ لكونه طردياً أو ملغىً، فيُنقَّح حتى يُميَّز المعتبر، ويُجتهَد في تعيين السبب الذي أناط الشارع الحكم به وأضافه إليه؛ بحذف غيره من الأوصاف عن درجة الاعتبار، **وحاصله**: إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفرق، بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا، وذلك لا مدخل له في الحكم البتة فيلزم اشتراكهما في الحكم؛ لاشتراكهما في الموجب له»[٢].

٢١ ـ ابن الهمام (ت٨٦١).

عرَّفه بقوله: **(وحذف بعض الصفات)** الذي لا مدخل له في العلية **(في مثله)** أي هذا النوع من الإيماء **(واستيفاء**[٣] **الباقي يسمى تنقيح المناط)** أي تلخيص ما ناط الشارع الحكم به ـ أي: ربطه به وعلَّقه عليه، وهو العلة ـ عن الزوائد **(في اصطلاح غير الحنفية كحذف أعرابيته)**[٤].

٢٢ ـ المرداوي (ت٨٨٥).

قال: «معنى **تَنْقِيح المناط**: الاجْتِهَاد في تَحْصِيل المناط الذي ربط بِهِ الشَّارِع الحكم، فَيبقى من الأَوْصَاف ما يصلح، ويلغى ما لا يصلح»[٥].

٢٣ ـ ابن عبد الشكور (ت١١١٩).

قال: «وهذا الحذف ـ أي: حذف وصف الوقاع في قصة الأعرابي ـ للحنفية

---

(١) الموافقات (١٩/٥).
(٢) البحر المحيط (٢٥٥/٥).
(٣) هكذا في جميع النسخ، والأظهر أنها: (واستبقاء)، والله أعلم.
(٤) كلام ابن الهمام هو الذين بين قوسين، وما عداه فهو من شرح ابن أمير الحاج في التقرير (١٩٢/٣)، أضيف لتوضيح كلام ابن الهمام.
(٥) التحبير (٣٣٣١/٧).

يسمى تنقيح المناط، وهو مقبول عند الكل، إلا أن الحنفية لم يصطلحوا على هذا الاسم»[١].

وسبب عدم استعمال الحنفية له كما ذكر ذلك صدرالشريعة (ت٧٤٧) أنه على تقدير قبوله يكون مرجعه إلى النص أو الإجماع أو المناسبة[٢].

والخلاصة:

١ - نشأ مصطلح (تنقيح المناط) عند الغزالي، ويَقصد به أمرين:

الأول: عدم حصر الحكم فيمن وقعت له الواقعة لا بعينه ولا صفاته...وعدم الحصر هذا إما ثابت بالنص أو بالإجماع، فهو مقطوع به.

الثاني: يقصد بتنقيح المناط حذفُ الصفات التي في الواقعة مما ليس لها تأثير في الحكم؛ لكونها طردية، أو لأنه ليس من عادة الشرع الالتفات لها فتكون ملغية، وإناطةُ الحكم بالباقي من الأوصاف.

٢ - استمر هذا المصطلح واشتهر، وتناوله جمهور الأصوليين بالبحث.

٣ - أغلب الأصوليين الذين عرَّفوه حصروه في القسم الثاني، ومنهم من اقتصر على القسم الأول.

٤ - ذكر الرازي (ت٦٠٦) أن الغزالي (ت٥٠٥) ساواه بمصطلح إلغاء الفارق، ثم تتابع جمع من الأصوليين بتعريف تنقيح المناط بإلغاء الفارق.

٥ - يرى الرازي أن تنقيح المناط هو عين السبر والتقسيم.

٦ - فرَّق بعض الأصوليين بين مصطلحَي تنقيح المناط والسبر والتقسيم، وهو الصحيح.

٧ - أوضح تعريف لتنقيح المناط تعريف ابن السبكي (ت٧٧١) في «جمع الجوامع».

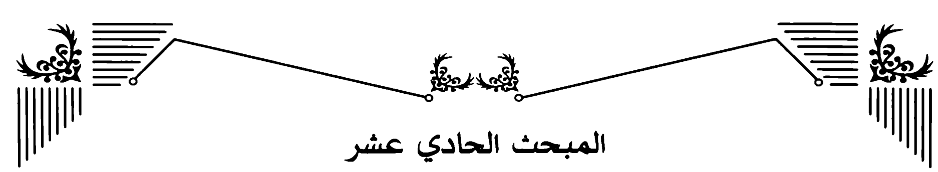
٨ - لم يستعمل الحنفية هذا المصطلح.

٩ - لم يُولِ جمهور المالكية اهتماماً بهذا المصطلح كما هو عند الشافعية والحنابلة.

---

(١) مسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت (٢/ ٢٩٨).

(٢) انظر: التوضيح (٢/ ٧٧).



المبحث الحادي عشر

تخريـــج المنـــاط

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح (**تخريج المناط**) مركب إضافي، وقد عرَّفنا بالمضاف إليه في المبحث السابق، ويتبقى المضاف، وهو التخريج.

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «والخاء والراء والجيم أصلان، وقد يمكن الجمعُ بينهما، إلا أنا سلكنا الطريق الواضح، **فالأول**: النفاذُ عن الشيء، **والثاني**: اختلافُ لونين.

فأما الأول: فقولنا: خَرَج يخرُج خُروجاً، والخُرَاج بالجسد، والخَراج والخَرْج: الإتاوة؛ لأنه مالٌ يخرجه المعطي، والخارجي: الرَّجل المُسَود بنفسه، من غير أن يكون له قديم، كأنه خَرَجَ بنفسه، وهو كالذي يقال:

نـفْـسُ عـصـامٍ سـوَّدَتْ عِـصـامـاً

وأما الأصل الآخر: فالخَرَجُ لونانِ بين سوادٍ وبياض، يقال: نعامةٌ خَرْجاءُ وظليمٌ أخرج، ويقال: إنَّ الخَرْجاء الشاة تبيَضُّ رجلاها إلى خاصرتها.

ومن الباب أرض مخَرَّجَة، إذا كان نَبْتُها في مكانٍ دون مكان»[1].

والتخريج الذي نحن بصدده من الأصل الأول.

قال الزركشي (ت٧٩٤) عن التخريج: «وهو مشتقٌّ من الإخراج، فكأنه راجعٌ إلى أن اللفظ لم يتعرَّض للمناط بحال، فكأنه مستورٌ أخرج بالبحث والنظر، كتعليل تحريم الربا بالطعم، فكأن المجتهد أخرج العلة؛ ولهذا سمي تَخْرِيجاً»[2].

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (خَرَجَ)، (٢/ ١٧٥ ـ ١٧٦).

(٢) البحر المحيط (٥/ ٢٥٧).

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

نشأ المصطلح كما أسلفنا عند الغزالي (ت٥٠٥) فهو يقول: «الاجتهاد الثالث في **تخريج مناط الحكم** واستنباطه، مثاله: أن يحكم بتحريم في محلٍّ، ولا يذكر إلا الحكم والمحل، ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته، كتحريم شرب الخمر، والربا في البُرِّ، فنحن نستنبط المناط بالرأي والنظر، فنقول: حرَّمه لكونه مسكراً، وهو العلة، ونقيس عليه النبيذ، وحرَّم الربا في البُرِّ لكونه مطعوماً، ونقيس عليه الأرز والزبيب، ويوجب العشر في البر، فنقول: أوجبه لكونه قوتاً، فنلحق به الأقوات، ولكونه نبات الأرض وفائدتها، فنلحق به الخضراوات وأنواع النبات.

فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه»[١].

ولم يورد مصطلح (تخريج المناط) في كتابيه: «أساس القياس» و«شفاء الغليل».

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:**

استعمل جمع من الأصوليين وعلماء الجدل مصطلح (تخريج المناط) في كتبهم، وعرَّفه الكثير منهم، كما أن جمعاً منهم أهمله ولم يستعمله.

وممن استعمله وعرَّفه:

١ ـ الحَصْكَفي (ت٥٥١).

حيث عرَّفه بقوله: «استخراجها ـ أي: العلة ـ من أوصاف غير مذكورة»[٢].

أي: غير مذكورة في النصِّ الوارد الذي هو محل الحكم.

وتابع الحصكفيَّ على تعريفه، ابنُ جزي (ت٧٤١)[٣].

وتعقَّب الطوفيُّ (ت٧١٦) تعريفَ الحصكفيِّ وأراد تصحيحه بقوله: «**وفيه نظرٌ؛ إذ لا يلزم في تخريج المناط تعداد الأوصاف؛ بل قد لا يكون في محلِّ الحكم إلا وصفٌ واحدٌ هو العلة، فتستخرج بالاجتهاد، فالأولى أن يقال: هو استخراج العلة**

---

(١) المستصفى (٢/ ٢٤٠ ـ ٢٤١).

(٢) نقل هذا التعريف عنه: القرافي في شرح تنقيح الفصول ٣٨٩، والطوفي في شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٤٤).

(٣) تقريب الوصول (ص٣٧١).

غير المذكورة بالاجتهاد»[١].

وقد يقال: إن الأصل ـ محل الحكم ـ تقترن به ـ غالباً ـ أوصاف طردية أو غير مناسبة، يجتنبها المجتهد ويأخذ بالوصف المناسب.

٢ ـ السُّهْرَوَرْدِي (٥٨٧).

عرَّفه قائلاً: «هو البحث عن أوصاف الأصلِ، الذي ما وقَعَ التنصيصُ فيه على غير حُكْمِه؛ ليُعْرَفَ المدارُ»[٢]؛ أي: مناط الحكم وهو علته.

وقد يرد عليه ما أورده الطوفي (ت٧١٦) على تعريف الحصكفي (ت٥٥١)، ويجاب عنه بما سبق.

٣ ـ ابن الدهَّان (ت٥٩٢).

قال في تعريفه: «هو النظر في تعرُّف علة الحكم بالاستنباط والاجتهاد، بِأن يكون الحكم مَنْصُوصاً عليه، فنسعى في تعرُّف العلَّة»[٣].

٤ ـ الأبياري (ت٦١٨).

قال: «ومثاله: أن يذكر الشرع الحكم مضافاً إلى المحلِّ ويقتصر على ذلك، ولا يتعرض لفظه لمناطه، فإذا توصل الناظر إلى معرفة المناط بالبحث والنظر؛ عبَّر عن ذلك بتخريج المناط»[٤].

٥ ـ الآمدي (ت٦٣١).

قال: «أما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم، الذي دلَّ النصُّ أو الإجماع عليه دون عليته»[٥].

وهنا أضاف الآمدي أن الحكم الذي ينظر فيه المجتهدُ ليستنبط منه العلة قد يكون مجمعاً عليه، وليس وارداً في نصٍّ.

٦ ـ ابن رشيق (ت٦٣٢).

فسَّره بقوله: «أن يذكر الشارعُ الحكمَ فقط، فينظر المجتهدُ ما المعنى المنوط به ذلك الحكم؟»[٦].

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٤٤).
(٢) التنقيحات (ص٢٩٤).
(٣) تقويم النظر (١/ ٩٦).
(٤) التحقيق والبيان (٣/ ٢١).
(٥) الإحكام، للآمدي (٥/ ١٨١٣).
(٦) لباب المحصول (٢/ ٦٤٦).

٧ ـ ابن التلمساني (ت٦٤٤).

لما تطرَّق لمسالك العلة ذكر منها المناسبة، وأتبع ذلك بقوله: «ويلقَّب بتخريج المناط»، قال: «وصورته: أن يحكم الشارعُ في صورة بحكم، ولا يتعرض لبيان علة ذلك الحكم، لا بصريح لفظ ولا بتلويح، فيبحث المجتهد عن علة ذلك الحكم، ويستخرج ما يصلح مناطاً له، ويحتج على عليته بالمناسبة والقرائن وسلامته عن القوادح، ويحقق استقلاله بعدم ما سواه بالسبر، بألا يجد مثله ولا ما هو أولى منه»[(١)]، وكلامه واضح بيِّن.

٨ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦).

لما بحث مسالك العلة ذكر منها: المناسبة والإخالة، وقال: «وتسمى تخريج المناط، وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته[(٢)] لا بنصٍّ ولا غيره»[(٣)].

وتابعه ابن الساعاتي (ت٦٩٤)[(٤)]، وابن مفلح (ت٧٦٣)[(٥)]، والفتوحي (ت٩٧٢)[(٦)].

وابن **التلمساني** (ت٦٤٤) ومعاصره **ابن الحاجب** (ت٦٤٦) هما أول من وقفت عليهما ممن جعل المناسبة[(٧)] وتخريج المناط مصطلحين مترادفين.

٩ ـ ابن الجوزي (ت٦٥٦).

قال هو: «النظر في تعرُّف علة الحكم بالاستنباط، مثاله: أن ينصَّ الشارع على الحكم ابتداءً من غير تعرُّض للعلة. . .فيجتهد الناظر في استنباط علة الحكم المنصوص عليه»[(٨)].

١٠ ـ الطوفي (ت٧١٦).

قال في تعريفه: «وهو إضافة حكم لم يتعرض الشرع لعلته، إلى وصف مناسب في نظر المجتهد بالسبر والتقسيم»[(٩)].

---

(١) شرح المعالم (٢/ ٣٣٧).
(٢) أي: من ذات الوصف. بيان المختصر (٣/ ١١٠).
(٣) مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٠٨٤).
(٤) انظر: نهاية الوصول (٢/ ٦٢٩ ـ ٦٣٠).
(٥) انظر: أصول الفقه (٣/ ١٢٧٩).
(٦) انظر: شرح الكوكب المنير (٤/ ١٥٢).
(٧) زاد ابن الحاجب فنصَّ على مرادفة الإخالة لهما كذلك.
(٨) الإيضاح (ص٣٦).
(٩) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٤٢).

واختار الطوفي هنا لتعيين العلة طريق السبر والتقسيم تحديداً.

وتابعه **المرداوي** (ت٨٨٥) في تعريفه[١].

١١ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨).

قال في تعريفه: «وهو: أن يُنصَّ على حكم في أمور قد يظن أنه يختص الحكم بها فيستدل على أن غيرها مثلها؛ إما لانتفاء الفارق، أو للاشتراك في الوصف الذي قام الدليل على أن الشارع علَّق الحكم به في الأصل»[٢].

وهنا وسَّع ابن تيمية طريق تعيين العلة كما في التعاريف الأولى، وتجاوز تقييدات القرافي (ت٦٨٤)، والطوفي (ت٧١٦).

١٢ ـ البغدادي (ت٧٣٩).

عرَّفه بقوله: «أن يَنصَّ الشارع على حكمٍ غيرِ مقترن بما يصلح علةً، فيستخرج المجتهدُ علته باجتهاده ونظره»[٣].

١٣ ـ ابن السبكي (ت٧٧١).

قال في «جمع الجوامع» لما ذكر من مسالك العلة المناسبة والإخالة: «ويسمى استخراجها تخريج المناط وهو تعيين العلة بإبداء مناسبة مع الاقتران والسلامة عن القوادح»[٤].

١٤ ـ الإسنوي (ت٧٧٢).

عرَّفه فقال: «وأما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم، ببعض الطرق المتقدمة، كالمناسبة»[٥].

١٥ ـ التفتازاني (ت٧٩٣).

عرَّفه في «التلويح» بقوله: «وتخريج المناط: هو النظر في إثبات عِلَّةِ الحُكْمِ الذي دَلَّ النَّصُّ أو الإجماعُ عليه دُونَ علَّته»[٦].

---

(١) انظر: التحبير (٧/ ٣٤٥٢).

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٧).

(٣) قواعد الأصول (ص٨٣).

(٤) جمع الجوامع (٢/ ٢٧٣) مع شرح المحلي وحاشية البناني. وانظر الإبهاج له (٣/ ٨٣)، وكلامه في الموضعين متفق المعنى.

(٥) نهاية السول (٢/ ٨٧٧).

(٦) التلويح (٢/ ٧٧).

١٦ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

قال: «وأما تخريج المناط فهو الاجتهاد في استخراج علة الحكم الذي دلَّ النصُّ أو الإجماع عليه من غير تعرض لبيان علته أَصْلاً»[(١)].

وتعريفَا التفتازانيِّ (ت٧٩٣) والزركشيِّ (ت٧٩٤) مأخوذان من تعريف الآمدي (ت٦٣١) السابق.

والخلاصة:

١ ـ أما من حيث نشأة المصطلح فالغزالي (ت٥٠٥) هو مبتكر هذا المصطلح.

٢ ـ مرَّ مصطلح (تخريج المناط) بنقلة عند **ابن التلمساني** (ت٦٤٤) ومعاصره **ابن الحاجب** (ت٦٤٦) حينما جعلَاه مرادفاً للمناسبة التي هي إحدى مسالك العلة.

وقد جعلا اللفظين بمعنى واحد؛ لأن تخريج المناط إبداء مناط الحكم، وحاصله تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنصٍّ ولا غيره، كالإسكار للتحريم، فإن النظر في المسكر وحكمه ووصفه، يُعلَم منه كون الإسكار مناسباً لشرع التحريم.

ولكن هذا لم يرتضِهِ جمعٌ من الأصوليين فصرَّحوا بخلافه، وفي مقدمتهم ابن السبكي (ت٧٧١)، حيث غاير بين المناسبة وتخريج المناط، وجعل عملية استخراج المناسبة هي تخريج المناط.

وذكر المحلّي (ت٨٦٤) أن ما صنعه ابن السبكي (ت٧٧١) **أَقْعَد**.

ويقصد: مغايرته بين المصطلحين[(٢)].

وعُلِّل ذلك بأن المناسبة والإخالة هما معنيان قائمان بالوصف المناسب، وهو الملاءمة والموافقة، فلا يناسبهما التسمية بتخريج المناط، ولا التعريف بتعيين العلة؛ إذ التخريج والتعيين فعلان للمستدِلِّ[(٣)].

وعلى القول بالتغاير بين المصطلحين تكون العلاقة بينهما: العموم والخصوص المطلق، فيكون تخريج المناط أعمَّ من المناسبة؛ لأن تخريج المناط يثبت بالمناسبة

---

(١) البحر المحيط (٥/ ٢٧٥).

(٢) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية البناني (٢/ ٢٧٤).

(٣) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.

وغيرها من المسالك كالسبر والتقسيم[١].

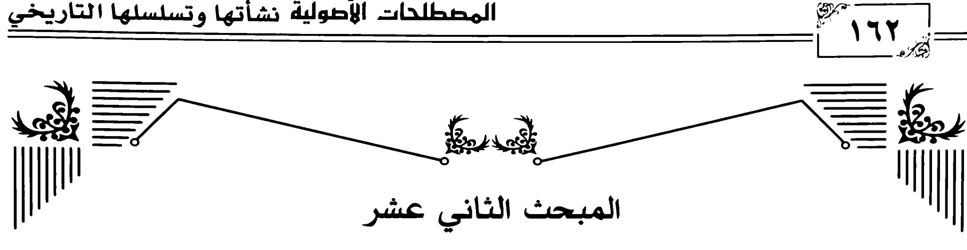
٣ ـ لم يستعمل جمهور الحنفية هذا المصطلح، وسبب ذلك أنهم لا يكتفون بالمناسبة والإخالة لإثبات العلة، ويقولون: كون الوصف علةً لحكم شرعي أمرٌ شرعي، لا بدَّ من اعتبار الشرع له بنصٍّ أو إجماع[٢].

٤ ـ أما من حيث المعنى، فنلحظ أن كثيراً من الأصوليين يعتبرون تخريج المناط استخراجاً للعلة من الحكم الثابت بالنصِّ، وزاد الآمدي وغيره: أو بالإجماع.



(١) انظر: التحبير بشرحه التقرير والتحبير (٣/ ١٩٣).

(٢) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.



المبحث الثاني عشر

تحقيـــق المنـــاط

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح**:

مصطلح (**تحقيق المناط**) مركب إضافي من كلمتين:

أما (**تحقيق**) فإن الحاء والقاف أصلٌ واحد، يدلُّ على إحكام الشيء وصحته، فالحقُّ نقيضُ الباطل... **ويقال: حَقَّ الشيءُ وجَبَ**[1].

فتحقيق الشيء إحكامك وإتقانك له.

وأُحِقَّ عليك القضاء فحَقَّ؛ أي: أُثْبِتَ فثبت[2].

وأما (**المناط**) فسبق التعريف به[3].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح**:

مصطلح (تحقيق المناط) من المصطلحات التي تذكر في باب القياس؛ لكونه متعلقاً بالعلة من حيث إعمالها كما سيأتي.

وأول إشارة لتحقيق المناط كانت بدون تسميته باسم خاص، وتناولها الجصاص (ت٣٧٠) في أصوله، حين قَسَّم الاجتهادَ إلى ثلاثة أقسام، وذكر القسم الثاني فقال: «والضَّرب الآخر من الاجتهاد: هو ما يغلب في الظنِّ من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل، كالاجتهاد في تحرِّي جهة الكعبة لمن كان غائباً عنها، وكتقويم المستهلكات، وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل، ونفقة المرأة، والمتعة، ونحوها، فهذا الضرب من الاجتهاد، كُلِّفنا فيه الحكم بما يؤدي إليه غالب الظنِّ، من غير علة يقاس بها فرعٌ على أصله»[4].

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (حق)، (٢/ ١٥) ـ بتصرف يسير ـ.

(٢) لسان العرب، مادة: (حق)، (١٠/ ٥٢).

(٣) انظر: (ص٧٤٢) من هذا البحث.

(٤) الفصول (٤/ ١٢).

وأما أول من ذكر هذا المصطلح فهو الغزالي (ت٥٠٥) فها هو يقول: «والاجتهاد في العلة إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم، أو في تنقيح مناط الحكم، أو في تخريج مناط الحكم واستنباطه»[1].

ويلمح لابتكاره لهذه المصطلحات فيقول: «فلنعبِّر عن هذا الجنس بتحقيق مناط الحكم. . .»[2].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

عرفنا أن معنى تحقيق المناط وارد عند الجصاص (ت٣٧٠)، وأما الذي وضع مصطلحاً له فهو الغزالي (ت٥٠٥).

ولذا سنبدأ من الغزالي في بيان تسلسل المصطلح تاريخياً:

١ - الغزالي (ت٥٠٥).

تناول الغزالي مصطلح تحقيق المناط في كتابَيْه: «المستصفى»، و«أساس القياس».

أما في **«المستصفى»** فقال: «أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه، مثاله: . . .تقدير الكفايات في نفقة القرابات. . . فإن مناط الحكم في نفقة القريب الكفايةُ، وذلك معلوم بالنصِّ، أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا فيدرك بالاجتهاد والتخمين.

وينتظم هذا الاجتهاد بأصلين، **أحدهما**: أنه لا بد من الكفاية، **والثاني**: أن الرطل قدر الكفاية فيلزم منه أنه الواجب على القريب.

أما الأصل الأول فمعلوم بالنصِّ والإجماع، وأما الثاني فمعلوم بالظن»[3].

ثم أضاف سبب تسميته بهذا الاسم فقال: «لأن المناط معلوم بنصٍّ أو إجماع لا حاجة إلى استنباطه، لكن تعذرت معرفته باليقين فاستُدلَّ عليه بأمارات ظنية، وهذا لا خلاف فيه بين الأمة، وهو نوع اجتهاد، والقياس مختلف فيه، فكيف يكون هذا قياساً؟ وكيف يكون مختلفاً فيه؟ وهو ضرورة كل شريعة؛ لأن التنصيص على عدالة الأشخاص وقدر كفاية كل شخص محال، فمن ينكر القياس ينكره حيث يمكن

(١) المستصفى (٢/٢٣٧).
(٢) المستصفى (٢/٢٣٨).
(٣) المستصفى (٢/٢٣٨).

التعريف للحكم بالنصِّ المحيط بمجاري الحكم[١].

والغزالي حينما مثَّل لتحقيق المناط ركَّز على قضية في هذا المصطلح، وهو القطعية والظنية المتضمنة له، فالقطعية هي وصف للمناط الثابت بنصٍّ أو إجماع، كوجوب المثل في جزاء الصيد، والعدالة في الشهود، ولكن الظنية هي في النظر هل هذا الحيوان مِثْل لذاك؟ وهل هذا الشاهد بعينه عدل؟ هذا محلُّ الظنِّ.

ويلاحظ على كلام الغزالي في «المستصفى» ما يلي:

أولاً: أن كلامه عن تحقيق الاجتهاد خالٍ عن لفظ (العلة)؛ لذا بيَّن أن هذا ليس قياساً، ولأن القياس مختلف فيه، وهذا غير مختلف فيه.

ثانياً: أنه لا يريد بالمناط هنا العلة؛ فإضافة لما سبق هو يقول: لأن المناط معلوم بنصٍّ أو إجماع، لا حاجة إلى استنباطه، والعلة قد نحتاج لاستنباطها[٢].

ثالثاً: أنه ومن خلال سياقه وأمثلته المذكورة في «المستصفى» يريد بتحقيق المناط: القاعدة الكلية المتفق عليها، والتي لها أفراد، فيعمد المجتهد لإدراج أفرادها فيها.

وفي **«أساس القياس»** ذكره الغزالي، وسماه بالاسم نفسه: تحقيق مناط الحكم، وقال موضِّحاً له: أي: بيان وجود المناط فيه برمَّته وكمال صفاته[٣].

وهنا يُظهر علاقة العلة بتحقيق المناط بوضوح، يؤكد ذلك الأمثلة التي ذكرها، فيقول: إذا بان لنا بالنصِّ مثلاً أن الربا منوط بوصف الطعم بقوله ﷺ: **«لا تبيعوا الطعام بالطعام»**[٤]، أو بتصريحه ـ مثلاً ـ بأنه لأجل الطعم[٥].

فيظهر مما سبق أن تحقيق المناط عند الغزالي يشمل نوعين:

الأول: أن تكون القاعدة الكلية معلومة مجمعاً عليها فيعمل المجتهد على تحقيقها وإثباتها في آحاد الصور، وهذا لا علاقة له بالقياس من قريب أو بعيد.

الثاني: ما عرفت علة الحكم فيه بنصٍّ أو إجماع، فيبيِّن المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده.

---

(١) المستصفى (٢/٢٣٨).

(٢) المرجع السابق (٢/٢٣٨ ـ ٢٣٩).

(٣) أساس القياس (ص٣٧).

(٤) المرجع السابق (ص٣٨).
ولم أقف على نص الحديث الذي ذكره الغزالي، وإنما الوارد عن النبي ﷺ هو قوله: **«الطعام بالطعام مثلاً بمثل»** أخرجه مسلم، رقم (٤١٦٤).

(٥) المرجع السابق، الموضع نفسه.

وهنا يلخص الطوفي (ت٧١٦) وجه إدراج هذين النوعين تحت مصطلح تحقيق المناط فيقول: «وكل واحد منهما ـ أي: النوعين ـ يسمى تحقيق المناط؛ لأن معنى تحقيق المناط هو إثبات علة حكم الأصل في الفرع، أو إثبات معنىً معلومٍ في محلٍّ خفيٍّ فيه ثبوت ذلك المعنى، وهو موجودٌ في النوعين، وإن اختلفَا في أنَّ أحدهما قياسٌ دون الآخر، فتحقيق المناط أعم من القياس»[1].

وما سبق من تفسيرٍ لتحقيق المناط بأمرين ـ وإن كان يجمعهما ما ذكره الطوفي سابقاً ـ لم أقف على أحد ذكره غير ابن قدامة (ت٦٢٠)، وتابعه عليه الطوفي (ت٧١٦)؛ إذ إن جمهور الأصوليين يذكرون لتحقيق المناط معنى واحداً.

وسيأتي قريباً أن ابن قدامة أخذ النوعين من كتابَي الغزالي وجمعهما تحت اسم تحقيق المناط، وقد أحسن في ذلك وأجاد.

والفرق بين النوعين كما أفاده الشيخ أ.د.علي الضويحي: أن النوع الأول متعلق بالحكم، فهذا الحكم ثابت بنصٍّ أو إجماع، أما النوع الثاني فهو متعلق بعلة الحكم، وهذه العلة منصوصة؛ لأنها ثابتة بالنصِّ، وانعقد الإجماع على ثبوتها؛ ولكونها علة نصية فليس للمجتهد مجال في استنباطها باجتهاده، وإنما مجال اجتهاده مقصور على التحقق من وجود هذه العلة فيما يشابه الأصل الذي نصَّ على علة الحكم فيه[2].

وقد يقال ـ أيضاً ـ في الفرق بين النوعين: إن في كلٍّ منهما تطبيقاً للكلي على الجزئي، أو إلحاقاً للجزئي بالكلي، لكن التطبيق في النوع الأول يكون من حيث العموم والشمول للقاعدة الكلية التي أتى بها النصُّ أو أُجمع عليها، أما النوع الثاني فالتطبيق من حيث إعمال العلة الثابتة في الأصل الذي قامت به العلة، فما على المجتهد سوى التأكد من وجود العلة الثابتة في الفرع برمَّتها وأوصافها.

وعن النوع الأول يقول الشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي (ت١٣٩٣): «والمناط هنا ليس بمعناه الاصطلاحي؛ لأنه ليس المرادُ به العلةَ، وإنما المراد به النصُّ العام، وتطبيق النصِّ في أفراده هو هذا النوع من تحقيق المناط، ولا يخفى أن

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٣٦).
(٢) فتح الولي الناصر (٥/ ١٦١).

في عدِّه من تحقيق المناط مسامحةً، ولا مشاحة في الاصطلاح»[١].

٢ ـ السُّهْرَوَرْدِي (ت٥٨٧).

ذكر أن تحقيق المناط هو: «إثبات العلة في الصورة المطلوبة بعد تحقيق علتها»[٢]؛ أي: إن العلة في الأصل معروفة بإحدى طرق ثبوت العلل، وما على المجتهد سوى تحقيقها في الفرع.

وهذا المعنى لتحقيق المناط موافق للتفسير الذي ذُكر في «أساس القياس» للغزالي، وللنوع الثاني في «الروضة» لابن قدامة و«شرح الطوفي».

٣ ـ ابن الدهان (ت٥٩٢).

قال: «وتحقيق المناط: هو النظر إلى معرفة العلة في آحاد الصور بعد صحتها في نفسها، كتعرُّف كون هذا الشاهد عدْلاً؛ لينبني عليه قبول شهادته، وقد تقدم أن العدل مقبول الشهادة، وكتعرف كفاية القريب لبناء الوجوب عليه بعد العلم بوجوب الكفاية»[٣]، فالعدالة هي مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة بالإجماع[٤].

ونلاحظ أن من الأصوليين، كابن الدهان هنا، والكثيرِ ممن لحقه عرَّف تحقيق المناط تعريفاً يكاد يكون منطبقاً على النوع الثاني المذكور في «أساس القياس» للغزالي، لكن سرعان ما يمثِّلون له بأمثلة النوع الأول، الأمر الذي يدلُّ على أن مرادهم بالعلة: النصُّ العام وتطبيقه على أفراده كما ذكر العلامة الشنقيطي.

والذي يظهر: أن التمثيل بمثال طَوفان الهرة، وإلحاق النباش بالسارق، ونحو ذلك، أصوب في حقِّ مَن ذكر في تعريفه مصطلح (العلة) التي هي من أركان القياس؛ لأنها منطبقة تماماً وبدون توسع في الاصطلاح على الطَّوَفان الذي هو علة الطهارة في الهرة، والسرقة التي هي مناط القطع...؛ إذ إن العدالة ووجوب المثل في جزاء الصيد ـ مثلاً ـ أقرب؛ لوصفها أحكاماً ثابتة من كونها عللاً، والله أعلم.

٤ ـ الأبياري (ت٦١٨).

قال مُعَرِّفاً تحقيق المناط: «أن يَثبت مناطُ الحكم بالنصِّ أو الإجماع، وإنما يبقى على الناظر الاجتهاد في التعيين»[٥]، ومثَّل لذلك بالاجتهاد في تعيين القبلة

---

(١) مذكرة أصول الفقه (ص٢٤٤).
(٢) التنقيحات (ص٢٩٤).
(٣) تقويم النظر (١/٩٦).
(٤) التقرير والتحبير (٣/١٩٢).
(٥) التحقيق والبيان (٣/١٦).

والحكم بشهادة العدول والشَّبه في جزاء الصيد. .، ونصَّ على أن هذا ليس هو مراد الأصوليين بطلب الدليل على القياس.

وكلام الأبياري متوافق مع تعريفه، وليس فيه إشكال من هذا الجانب.

٥ ـ ابن قدامة (ت٦٢٠).

ذكر أن تحقيق المناط نوعان:

أولهما: لا يُعرَف في جوازه خلافٌ، **ومعناه**: أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها، أو منصوصاً عليها، ويُجتهد في تحقيقها في الفرع، **ومثَّل** له بجزاء الصيد، والاجتهاد في استقبال القبلة، وتعيين الإمام العدل، وتقدير النفقات.

الثاني: ما عُرف علة الحكم فيه بنصٍّ أو إجماع، فيبيِّن المجتهدُ وجودَها في الفرع باجتهاده، مثل: قول النبي ﷺ في الهر: «**إِنَّها ليستْ بنَجسٍ، إنَّها مِن الطوافين عليكم والطوافات**»[1][2].

٦ ـ الآمدي (ت٦٣١).

فقال: «أما تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواءٌ كانت معروفةً بنصٍّ أو إجماع أو استنباط»[3].

وهو تعريف قريب من تعريف ابن الدهان إلى حدٍّ كبير، لكن زاد الآمدي على من سبقه أنه نصَّ على ما إذا كانت العلة مدركة بالاستنباط.

وحاول الآمدي جمع النوعين اللذين ذكرهما الغزالي (ت٥٠٥) في كتابيه، ومن قبله ابن قدامة بأن جعل العلة هي مناط وجوب استقبال القبلة وأنها عرفت بالنصِّ، وأن العدالة هي مناط قبول الشهادة وهي معلومة بالإجماع، وأن الشدة المطربة هي مناط تحريم الخمر وهي معلومة بالاستنباط.

ويظهر أن صنيع ابن قدامة (ت٦٢٠) في الجمع بين المعنيين أكثر دقة، لخلوِّ العلة (القياسية) من مسألة استقبال القبلة وقبول شهادة العدل. .

---

(١) أخرجه **مالك**، رقم (٤٦). **وأحمد** (٣٧/ ٢٧٢)، رقم (٢٢٥٨٠). **وأبو داود**، رقم (٧٥). **والترمذي**، رقم (٩٢)، وقال: حسن صحيح. **وابن ماجه**، رقم (٣٦٧). **والنسائي**، رقم (٦٨).

(٢) انظر: روضة الناظر (٢/ ١٤٥ ـ ١٤٦).

(٣) الإحكام، للآمدي (٤/ ١٨١١).

وعلى هذا سار: ابن الحاجب (ت٦٤٦)[١]، والتفتازاني (ت٧٩٣)[٢]، والمرداوي (ت٨٨٥)[٣].

٧ ـ القرافي (ت٦٨٤).

قال: «وأما تحقيق المناط: فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع»[٤]، ومثَّل بعلة الربا[٥]، وقد تابعه الإسنوي (ت٧٧٢)[٦].

٨ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨).

قال: «وهو: أن يعلِّق الشارع الحكم بمعنىً كلي فيُنظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان»[٧].

فهو يريده بالمعنى الذي ذكره الغزالي (ت٥٠٥) في «المستصفى»، وهو النوع الأول من نوعَي ابن قدامة ومن معه.

٩ ـ ابن جزي (ت٧٤١).

عرَّفه بقوله: «أن يُتفق على تعيين العلة، ويُطلب أن تثبت في محلِّ النزاع»[٨].

١٠ ـ ابن السبكي (ت٧٧١).

قال: «وأما تحقيق المناط فهو أن يُتفَق على عِلِّيَّة وصفٍ بنصٍّ أو إجماع، ويُجتهَد في وجودها في صورة النزاع، كالاجتهاد في تعيين الإمام بعد ما علم من إيجاب نصب الإمام، وكذا تعيين القضاة والولاة، وكذا في تقدير التعزيرات، وتقدير الكفاية في نفقة القريب. . .»[٩].

والجديد في تعريفَي ابن جزي (**ت٧٤١**) وابن السبكي (**ت٧٧١**) ذِكرُهما أن المجتهد يجتهد في وجود العلة في صورة النزاع، وابن السبكي قد مثَّل بنفس أمثلة الغزالي، وهنا نتسائل: أين صور النزاع؟

فلا يظهر أن هناك نزاعاً فيما ذكره ابن السبكي ـ مثلاً ـ من أمثلة، ولكن ابن السبكي نفسه عرَّفه في «جمع الجوامع» فقال: «**أما تحقيق المناط فإثبات العلة في**

---

(١) انظر: منتهى الوصول والأمل (ص١٨٥).
(٢) انظر: التلويح (٢/ ٧٧).
(٣) انظر: التحبير (٧/ ٣٤٥٢).
(٤) شرح تنقيح الفصول (ص٣٨٩).
(٥) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٦) انظر: نهاية السول (٢/ ٨٧٧).
(٧) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٦).
(٨) تقريب الوصول (ص٣٧٢).
(٩) الإبهاج (٣/ ٨٢).

آحاد صورها كتحقيق أن النباش سارق»[١].

وهذا هو الأدق في المثال المذكور؛ لأن السرقة هي مناط القطع لكن هل يعدُّ النباش سارقاً؟ هذا موطن النزاع.

وبهذا المثال يتدارك ابن السبكي الإشكال السابق في المزاوجة بين التعريف والأمثلة، والذي ظهر بتبنِّي رأي الغزالي بأن تحقيق المناط لا خلاف فيه بين الأمة!!

ثم التمثيل له بأمثلة لا يكون فيها نزاع، فتحقيق المناط بناء على الأمثلة التي ذكرها الغزالي في «مستصفاه» لا نزاع ولا خلاف بين الأمة فيها؛ لأنها من باب إعمال العموم في أفراده وجزئياته، تطبيق الكلي على الجزئي.

١١ ـ الشاطبي (ت٧٩٠).

قسَّم الاجتهاد إلى قسمين:

الأول: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة.

الثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

ثم قال: فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه **أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محلِّه**[٢].

فتعريفه لتحقيق المناط هنا لا يخرج عما سبقه في المعنى، وقد كان الشاطبي دقيقاً جدّاً في جعله هذا القسم من ضروب الاجتهاد.

لكنه عاد وقسَّم تحقيق المناط إلى قسمين:

القسم الأول: تحقيقٌ عام، وهو ما ذكر.

القسم الثاني: تحقيقٌ خاص من ذلك العام.

قال: «وذلك أن **الأول** نظرٌ في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما، فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً، ووجد هذا الشخص متصفاً بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النصُّ من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة.

---

(١) جمع الجوامع (ص٩٥).

(٢) الموافقات (٥/ ١٢).

أما **الثاني** وهو النظر الخاص فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشىء عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩].

وقد يعبَّر عنه بالحكمة، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ﴾ [البقرة: ٢٦٩]»[١].

ولا ينبغي أن نطيل ـ في هذا المقام ـ عند هذا القسم الجديد المفيد الذي ذكره الإمام الشاطبي (ت٧٩٠)، فهو عائد إلى قصد تربوي[٢] أراد الإمام ألا يَغفل عنه المفتي، كما أنه نَظَرٌ في اعتبار مآلات الفتوى التي تصدر لمستفتٍ بعينه من حيث نفعُها له من عدمه في دينه.

١٢ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

تابع ابن السبكي في تعريفه الأول، ثم مثَّل له بمثالين، **الأول**: يتفق مع التعريف، وهو تحقيق أنَّ النَّبَّاشَ سارِقٌ، **والآخر**: الاجتهاد في تعيين القبلة[٣]، ويرد عليه ما أوردناه سابقاً.

وتابعه الشوكاني (ت١٢٥٠)[٤].

١٣ ـ الكمال بن الهمام (ت٨٦١).

عرَّفه بقوله: «النظر في معرفة وجودها ـ أي: العلة ـ في آحاد الصور بعد تعرُّفها بنصٍّ أو إجماع»[٥].

١٤ ـ السيوطي (ت٩١١).

عرَّفه بقوله: «تحقيق المناط هو إثبات العلة المتفق عليها في الصورة المتنازع فيها»[٦]، ومثَّل له بقطع يد النباش.

ويظهر أنا إن جعلنا تحقيق المناط قسمين، فتقسيم ابن قدامة (ت٦٢٠) هو المتوجه، وإن قصرناه على قسم واحد؛ فتعريف السيوطي(ت٩١١) تعريف محكم، والله أعلم.

---

(١) الموافقات (٥/٢٣).

(٢) كما ذكر ذلك د.فريد الأنصاري رحمه الله في كتابه: المصطلح الأصولي عند الشاطبي (ص٣٨٩).

(٣) انظر: البحر المحيط (٥/٢٥٦).

(٤) انظر: إرشاد الفحول (٢/٣٠٢).

(٥) التحرير بشرحه التقرير والتحبير (٣/١٩٢).

(٦) شرح الكوكب الساطع (٢/٦٢٨).

والخلاصة:

١ ـ تحقيق المناط كان ظهور معناه عند الجصاص، وعَدَّه نوعاً من أنواع الاجتهاد في تطبيق الكلي على الجزئي بغلبة الظن، كالاجتهاد في تحرِّي جهة الكعبة لمن كان غائباً عنها، وليس هذا كما ذكر من القياس في شيء.

٢ ـ ظهور مصطلح تحقيق المناط عند الغزالي (ت٥٠٥) في كتابَيْه «المستصفى» و«أساس القياس»، وأراد في «المستصفى» ما ذكره الجصاص، وأما في «أساس القياس» فذكر له معنى آخر هو إلحاق ما لم يُنصَّ على علته بما نُصَّ عليه، ويظهر ذلك من أمثلته.

٣ ـ تنوعت تعريفات الأصوليين لتحقيق المناط، وأغلبهم خصَّه بالقسم الثاني الذي هو إلحاق ما لم يُنصَّ على علته بما نُصَّ عليه، وهو الأجدر بذلك لكنهم شابوا ذلك بأمثلة تخصُّ القسم الأول، وبعضهم كالآمدي احتاط لذلك فوسَّع مدلول العلة، فجعلها أعمَّ من العلة في القياس لتشمل العلة التي بمعنى السبب.

٤ ـ لم يستعمل جمهور أصوليي الحنفية مصطلح تحقيق المناط، فبعد تناول الجصاص (ت٣٧٠) لمعناه لم يُذكر المصطلح ولا معناه أيضاً، وإن كان معنى المصطلح مقبولاً عندهم، ولا نكاد نجد ذكراً للمصطلح إلا عند التفتازاني (ت٧٩٣) حيث نقله عن الغزالي (ت٥٠٥)، والكمال ابن الهمام (ت٨٦١)، ومحب الدين ابن عبد الشكور (ت١١١٩)، وقد نبَّه على ذلك[١].

٥ ـ ومما سبق يظهر لنا أن مصطلح (تحقيق المناط) غير مستعمل عند أكثر المالكية، ولم أقف على من ذكره منهم سوى: الأبياري (ت٦١٨)[٢]، وابن رشيق (ت٦٣٢)[٣] تبعاً للغزالي (ت٥٠٥)، وابن الحاجب (ت٦٤٦)[٤] تبعاً للآمدي (ت٦٣١)، وابن جزي (ت٧٤١)[٥]، والعلوي الشنقيطي (ت١٢٣٥) ناظم مراقي السعود[٦].

---

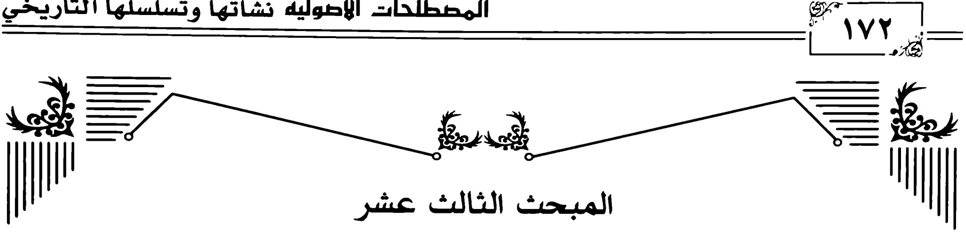
(١) انظر: مسلَّم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (٢/٢٩٨).

(٢) انظر: التحقيق والبيان (٣/١٦). (٣) انظر: لباب المحصول (٢/٦٤٥).

(٤) انظر: في منتهى الوصول والأمل (ص١٨٥)، ولم يذكره في مختصر منتهى السول.

(٥) انظر: تقريب الوصول (ص٣٧٢).

(٦) انظر: نظم المراقي بشرحه نشر البنود (٢/٢٠٧).



المبحث الثالث عشر

التنبيه والإيماء

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

(التنبيه والإيماء) مصطلح مركب من لفظين متعاطِفَين، ولنبدأ بالتنبيه ثم الإيماء.

أما **التنبيه** فهو مصدر من الفعل نَبَّه، قال ابن فارس (ت٣٩٥): «النونُ والباءُ والهاءُ أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على ارتفاعٍ وسُمُوٍّ، ومنه النُّبْه والانْتِباه، وهو اليقظة والارتفاع مِن النَّومِ، ونبَّهْتُه وأَنْبَهْتُه، ومنه: رجلٌ نَبِيهٌ؛ أي: شرِيفٌ.

وأما **الإيماء**، فهو مصدر من الفعل ومَأَ، والواوُ والمِيمُ والهَمْزَةُ: كلمة واحدةٌ، يُقال: ومَأْتُ إليه وَمْئاً، وأَوْمَأْتُ إيماءً أُومِئُ، إذا أَشَرْتُ[1].

والنَّبَه: الضَّالَّة توجد عن غَفْلَة، تقول: وجَدْتُ هذا الشيءَ نَبَهاً وأَضْللته نَبَهاً. إذا لم يَعلم متى ضَلَّ»[2].

وعلاقة اللفظين بمدلول المصطلح ظاهرة، فالإيماء والتنبيه يشيران وينبِّهان على التعليل؛ لأنهما من صيغ التعليل غير الصريحة في النصِّ.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

التنبيه والإيماء من مسالك العلة الكاشفة عنها، جعله بعض الأصوليين مسلكاً مستقلاً، ومنهم من جعله مندرجاً تحت مسلك النص[3].

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (ومأ)، (٦/ ١٤٥).

(٢) المرجع السابق، مادة: (نبو)، (٥/ ٣٨٤).

(٣) المقصود بالنص هنا: نصوص الكتاب والسُّنَّة، سواء كانت نصاً قطعياً أو ظاهراً محتملاً، لا النص الذي يريد به الأصوليون ما دلَّ على معنى واحد قطعي. انظر: حدود أصول الفقه، للتفتازاني (ص٩٠)، والحدود الأنيقة، لزكريا الأنصاري (ص٥٠)، ونبراس العقول، لعيسى منون (ص٢٢٩).

وأول تَناولٍ له في الكتب الأصولية التي بين أيدينا هو عند الجصاص (ت٣٧٠) في أصوله، ولم يفرده بالذكر ولكنه أدرجه ضمن مسلك النص، ومثَّل له بقول النبي ﷺ لفاطمة بنت أبي حبيش: «**إنه دَمُ عِرْق، وليست الحيضة فاختاري**»[(١)]، وسماه **التنبيه** على العلة.

وأول من وقفنا على تسميته لهذا المسلك باسم (**التنبيه والإيماء**) هو الغزالي (ت٥٠٥)[(٢)].

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:**

بعد تناول الجصاص لمسلك التنبيه والإيماء باسم **التنبيه على العلة**؛ نجده مبحوثاً عند جماهير الأصوليين، لكن بأسماء أخرى تُضاف لتسمية الجصاص.

ونعرض الآن لتسلسل المصطلح عند الأصوليين، حيث تناوله:

١ ـ القاضي عبد الجبار (ت٤١٥).

لما تطرَّق لطرق صحة العلة؛ ذكر منها: **تنبيه النصِّ** وإن لم يَدخله لفظ التعليل[(٣)]، ومثَّل له، وجعله قسيماً للنص فلم يدرجه ضمنه.

وتابعه في التسمية: أبو الحسين البصري (ت٤٣٦)[(٤)]، وسماه أيضاً: **الألفاظ المنَبِّهة**[(٥)]**، والتنبيه**[(٦)]**، وجعل هذا المسلك مغايراً للنصِّ أيضاً، وتابع الأسمنديُّ (ت٥٥٢)**[(٧)] **أبا الحسين في تسميته بالألفاظ المنبهة.**

٢ ـ أبو يعلى (ت٤٥٨).

ذكر الوجه الأول من وجوه صحة العلة وهو: لفظ صاحب الشريعة بنصٍّ أو

---

(١) لم أقف على هذا اللفظ، ولكن أخرجه بلفظ مقارب: البخاري، رقم (٢٢٦). ولفظه: «**لا، إنما ذلك عرق وليس بحيض فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي**».

(٢) المستصفى (٢/ ٢٩٩).

(٣) يقصد: الصريح.

(٤) انظر: المعتمد (٢/ ٧٩٤)، والقياس الشرعي ـ ملحق بالمعتمد ـ (١٠٣٦).

(٥) انظر: المعتمد (٢/ ٧٧٦).

(٦) انظر: المرجع السابق (٢/ ٧٩٤)، والقياس الشرعي ـ ملحق بالمعتمد ـ (١٠٣٦).

(٧) انظر: بذل النظر (ص٦١٦ ـ ٦١٧).

ظاهر أو **تنبيه**[١].

ولم يزد عن سرد أمثلة له مجموعة دون تمييز بينها، ولعل ذلك لوضوحه.

٣ ـ الشيرازي (ت٤٧٦).

سماه: التَّنْبِيه، وجعله من دلالات النص[٢].

ولم يخرج البغدادي (ت٤٦٣)[٣] والسمعاني (ت٤٨٩)[٤]عما ذكره الشيرازي (ت٤٧٦)، في التقسيم والتسمية، غير أن السمعاني (ت٤٨٩)، أطلق عليه اسم: **الألفاظ المنبِّهة**[٥] **كإطلاق أبي الحسين البصري (ت٤٣٦) السابق.**

٤ ـ الغزالي (ت٥٠٥).

تناول مسلك التنبيه والإيماء في عدد من كتبه الأصولية.

ففي **«المستصفى»**[٦] **سماه: «التنبيه والإيماء»**، وأفرده عن الصريح، وجعله مسلكاً مستقلاً، ومثَّل له بعدة أمثلة.

ولكنه أيضاً أفرد مسلكاً مستقلاً، وسماه: «التنبيه على الأسباب»؛ أي: ترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء التي هي للتعقيب والتسبيب، وألحق بهذا كل حكم حدث عقيب وصف حادث، سواء كان من الأقوال أو من الأفعال أو من الصفات.

ولم يوافق الأصوليون على إفراده هذا النوعَ، فهو داخل في الإيماء والتنبيه لفظاً ومعنى.

وفي «المنخول»[٧]: سماه الإيماء، وجعله قسيماً للنص وغاير بينه وبين التنبيه أيضاً، ويريد بهما ما أراده في «المستصفى».

وفي «شفاء الغليل»[٨] سمى هذا المسلك: التنبيهات من جهة الشارع، وجعله أنواعاً، وأفرده عن مسلك النص.

---

(١) انظر: (٥/١٤٢٤).
(٢) انظر: شرح اللمع (٢/ ٨٥٠ ـ ٨٥٤).
(٣) انظر: الفقيه والمتفقه (١/ ٥١٥ ـ ٥١٧).
(٤) انظر: قواطع الأدلة (٤/ ١٦٢).
(٥) قواطع الأدلة (٤/ ١٦٣).
(٦) (١/ ٣٠٨).
(٧) انظر: المنخول (ص٤٤٣)..
(٨) انظر: شفاء الغليل (ص٢٧) وما بعدها.

وفي «**أساس القياس**»[١]: **جعل الإيماء مسلكاً مستقلاً من مسالك العلة.**

٥ ـ أبو الخطاب (ت٥١٠).

ذكر من الدلائل على العلة: **التنبيه**، وعَدَّ له ضروباً، وأفرده عن النص[٢].

٦ ـ السمرقندي (ت٥٣٩).

ذكر من مسالك العلة النصَّ وأنه أنواع، فقد يكون بطريق التصريح على اسم العلة، ومنها ألفاظ تقوم مقام لفظ العلة، ومنها ألفاظ تدلُّ على **طريق الإشارة والدلالة على العلة**، ويَقصد بالأخير ما نحن فيه[٣].

٧ ـ ابن العربي (ت٥٤٣).

سماه الإيماء ومثَّل له، وجعله مغايراً للنص[٤].

٨ ـ البَـرَوِيُّ (ت٥٦٧).

عرَّف البَـرَوِيُّ الإيماء في سابقة تُحسب له، فقال: الإيماء: هو ذِكْر وصفٍ مقرون ببيان الحُكم، يفهم السامعُ منه معنى التعليل، وإن لم يُنطق بصيغة موضوعة له[٥]، وتعريفه من الوضوح بمكان.

٩ ـ الرازي (ت٦٠٦).

عدَّ الإيماء من الطرق الدالة على العلة، وجعل **الإيماء** مسلكاً مستقلاً عن النص، وذكر له خمسة أنواع[٦].

وتابعه جمع من الأصوليين في ذلك، كالتاج الأرموي (ت٦٥٣)[٧]، والسراج الأرموي (ت٦٨٢)[٨]، والقرافي (ت٦٨٤)[٩]، والبيضاوي (ت٦٨٥)[١٠].

١٠ ـ ابن قدامة (ت٦٢٠).

سمى هذا المسلك: **التنبيه والإيماء.**

---

(١) انظر: أساس القياس (ص٨٢).

(٢) انظر: التمهيد (٤/ ٩ ـ ١١).

(٣) انظر: ميزان الأصول (ص٥٩٠ ـ ٥٩٤).

(٤) انظر: المحصول، للرازي (ص٤٤٣).

(٥) انظر: المقترح (ص٢١١).

(٦) انظر: المحصول، للرازي (٥/ ١٤٣)، والمعالم بشرح ابن التلمساني (٢/ ٣٢٤).

(٧) انظر: الحاصل (٣/ ١٣٩).

(٨) انظر: التحصيل (٢/ ١٨٨).

(٩) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٨٩).

(١٠) انظر: المنهاج (ص٤٦٥).

وضمَّ ابنُ قدامة ما أفرده الغزالي (ت٥٠٥) في «مستصفاه» تحت اسم التنبيه إلى هذا القسم وسماه كله: **التنبيه والإيماء**[١]، **ولخَّص الصفي البغدادي (ت٧٣٩) ما ذكره ابن قدامة**[٢].

١١ ـ الآمدي (ت٦٣١).

عدَّه مسلكاً مستقلاً من مسالك العلة، وسماه: **التنبيه والإيماء**، وقال: «وذلك بأن يكون التعليل لازماً من مدلول اللفظ وضعاً، لا أن يكون اللفظ دالاً بوضعه على التعليل»[٣].

١٢ ـ ابن التلمساني (ت٦٤٤).

سماه الإيماء، وقال: «ويُعنى به: ما لا يدلُّ على التعليل وضعاً، ويفهم منه معنى التعليل ضرورة حمل المذكور على فائدة، وإلا صار الكلامُ لغواً وهُجْراً يُجَلُّ عنه منصبُ الشرع»[٤].

١٣ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦).

سماه **التَنْبِيه والإيماء**، وعرَّفه بأنه: «الاقترانُ بِحُكْم لو لم يكُنْ هو أو نظيرُه للتَّعليل كان بعيداً»[٥]، وجعَله من الصريح لا مسلكاً مستقلاً.

وتابعه: ابن الساعاتي (ت٦٩٤)[٦]، وابن مفلح (ت٧٦٣)[٧]، والتفتازاني (ت٧٩٣)[٨]، والمرداوي (ت٨٨٥)[٩].

وبعبارة قريبة من تعريف ابن الحاجب عرَّفه ابن السبكي (ت٧٧١)[١٠].

غير أنه سماه الإيماء، وأفرده عن النص الصريح.

١٤ ـ ابن الجوزي (ت٦٥٦).

سماه **الإيماء** وجعله مغايراً للصريح[١١].

١٥ ـ الصفي الهندي (ت٧١٥).

---

(١) انظر: روضة الناظر (٣/ ٨٣٩).
(٢) انظر: قواعد الأصول (ص٨٨).
(٣) الإحكام، للآمدي (٤/ ٢٣٥٢).
(٤) شرح المعالم (٢/ ٣٢٤).
(٥) مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٠٧٣).
(٦) انظر: نهاية الوصول (٢/ ٦٢١ ـ ٦٢٢).
(٧) انظر: أصول الفقه (٤/ ١٢٥٩).
(٨) انظر: التلويح (٢/ ٦٨).
(٩) انظر: التحبير (٧/ ٣٣٢٣).
(١٠) انظر: جمع الجوامع (ص٨٩).
(١١) انظر: الإيضاح (ص١٦٨، ١٧٠).

سماه: **الإيماء والتنبيه**، قال: «وهو ما يدلُّ من جهة المعنى»[(١)]، وجعله قسيماً للنص.

١٦ ـ الطوفي (ت٧١٦).

سماه: **الإيماء**، قال: «وهو ضربٌ من الإشارة، والفرق بينه وبين النص: أن النص يدلُّ على العلة بوضعه[(٢)] لها، والإيماء يدلُّ عليها بطريق الالتزام، كدلالة نقص الرطب على التفاضل، أو بطريق من طرق الاستدلال عقلاً»[(٣)]، فجعله قسْماً مستقلاً غير داخل في النص.

١٧ ـ البخاري (ت٧٣٠).

سماه: **التَّنْبيه والإشارة**، وجعله من أقسام النص[(٤)].

١٨ ـ ابن جزي (ت٧٤١).

سماه **الإيماء**، وجعله مغايراً للنص[(٥)].

١٩ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

سماه: **الإيماء والتَّنْبِيه**، قال: «وهو يدلُّ على العلية بالالتزام؛ لأنه يفهمها من جهة المعنى لا اللفظ، وإلا لكان صريحاً، ووجه دلالته: أن ذكره مع الحكم يمنع أن يكون لا لفائدة؛ لأنه عبثٌ فتعيَّن أن يكون لفائدة، وهي إما كونه علةً أو جزءَ علةٍ أو شرطاً، والأظهر كونه علةً؛ لأنه الأكثر في تصرف الشارع»[(٦)].

٢٠ ـ الكمال ابن الهمام (ت٨٦١).

سماه: **الإيماء والتنبيه**، وعرَّفه بأنه: «ترتيبه (أي: الحكم) على الوصف، فيفهم لغة أنه علة له وإلا كان مستبعداً»[(٧)].

٢١ ـ محب الدين ابن عبد الشكور (ت١١١٩).

سماه: **الإيماء والتنبيه**، وتفرَّد بتعريف هو: «ما دَلَّ على العِلِّيَّة بالقرينة»[(٨)].

---

(١) الفائق (٤/ ١٤٣).
(٢) في المطبوع (بوصفه) وهو تصحيف.
(٣) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٦١).
(٤) انظر: كشف الأسرار (٣/ ٣٥١).
(٥) انظر: تقريب الوصول (ص١٣٩).
(٦) البحر المحيط (٥/ ١٩٧ ـ ١٩٨).
(٧) التحبير بشرحه التقرير (٣/ ١٩١).
(٨) مسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت (٢/ ٢٩٦).

وقال: (بالقرينة) ليخرج ما دلَّ على العِلِّيَّة بالنصِّ.

ومما سبق نجد أن المصطلح مَرَّ بعدة تسميات، وهي:

١ ـ التنبيه.

وهو اصطلاح: الجصاص (ت٣٧٠) ـ وقد نشأ المصطلح عنده ـ، وأبي يعلى (ت٤٥٨)، والخطيب البغدادي (ت٤٦٣)، والشيرازي (ت٤٧٦)، والسمعاني (ت٤٨٩)، والغزالي (ت٥٠٥) في بعض كتبه، وأبي الخطاب (ت٥١٠)، وابن رشيق (ت٦٣٢).

ويُلحق بهم: أبو الحسين البصري (ت٤٣٦)، والسمعاني (ت٤٨٩)، والأسمندي (ت٥٥٢)، حيث سمَّوه: الألفاظ المنبهة.

٢ ـ التنبيه والإيماء، أو الإيماء والتنبيه.

وهو اصطلاح جمع من الأصوليين، مثل: الغزالي (ت٥٠٥) في بعض كتبه، وابن قدامة (ت٦٢٠)، والآمدي (ت٦٣١)، وابن الحاجب (ت٦٤٦)، وابن الساعاتي (ت٦٩٤)، والصفي الهندي (ت٧١٥)، والزركشي (ت٧٩٤)، وابن الهمام (ت٨٦١)، وابن عبد الشكور (ت١١١٩).

٣ ـ الإيماء.

وسماه بذلك: الغزالي (ت٥٠٥)، ومن بعده ابن العربي (ت٥٤٣)، والبَرَوِيُّ (ت٥٦٧)، والرازي (ت٦٠٦)، وابن التلمساني (ت٦٤٤)، والتاج الأرموي (ت٦٥٣)، وابن الجوزي (ت٦٥٦)، والسراج الأرموي (ت٦٨٢) والقرافي (ت٦٨٤)، والبيضاوي (ت٦٨٥)، والطوفي (ت٧١٦)، وابن جزي (ت٧٤١)، وصدر الشريعة (ت٧٤٧)، وابن السبكي (ت٧٧١)، والإسنوي (ت٧٧٢)، وابن اللحام (ت٨٠٣)، والمرداوي (ت٨٨٥).

٤ ـ وهناك تسميات لم يُكتب لها الانتشار في الاستعمال، وذلك مثل:

ـ المتضَمِّن.

وهي تسمية وردت في «التلخيص» للجويني.

ـ الإشارة والدلالة على العلة.

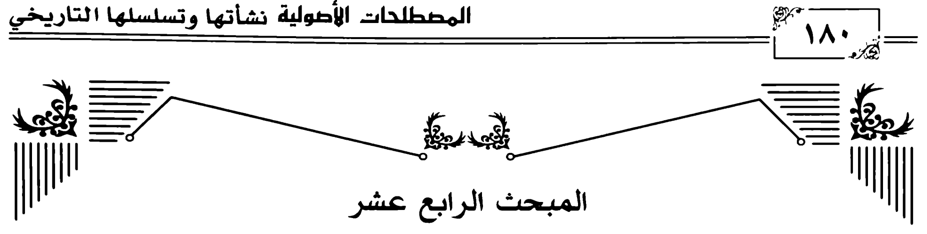
وهي تسمية السمرقندي (ت٥٣٩).

ـ التنبيه والإشارة.

سماه بذلك البخاري (ت٧٣٠).

والمعنى اللغوي يتسع لهذه التعبيرات والاصطلاحات.





المبحث الرابع عشر

المناسبــة أو الإخــالــة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «النون والسين والباء كلمةٌ واحدة قياسُها اتِّصال شيءٍ بشيءٍ، منه النَّسَب»(١).

وفي «القاموس المحيط»: والمُناسَبة: المُشاكَلةُ(٢).

يقالُ: بَين الشَّيْئَين مُناسَبة وتَنَاسُبٌ؛ أي: مُشاكَلةٌ وتشاكُلٌ(٣).

واستعمال الأصوليين للمناسبة بمعنى الملاءمة والموافقة، هو وإن لم يُذكر في كتب اللغة فيما وقفت عليه؛ إلا أنه تفسيرٌ صحيحٌ كما يظهر.

والشيئان اللذان بينهما مناسبة ومشاكلة ـ فيما نحن فيه ـ: (الوصف) و(الحكم)، وهما من أركان القياس، حيث إننا وجدنا أن هذا الوصف يناسب أن يكون الحكم قد شُرع من أجله ورُتِّب عليه.

قال الآمدي (ت٦٣١): «وكلُّ ما له تعلقٌ بغيره وارتباطٌ؛ فإنه يصحُّ لغةً أن يقال: إنه مناسب»(٤).

وأما الإخالة، فهي من قولنا: (خَالَ) الشيءَ؛ أي: **ظَنَّهُ**، يخالُه (خَيلاً) و(خَيْلَةً) و(مَخِيلَةً) و(خَيْلُولَةً)، وهو مِن باب (ظنَّ) وأخواتها(٥).

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (نسب)، (٥/٤٢٣ ـ ٤٢٤).

(٢) القاموس المحيط، (النَّسَب)، (ص١٣٧).

(٣) تاج العروس، مادة: (نسب)، (٤/٢٦٥).

(٤) الإحكام، للآمدي (٤/٢٣٨٢).

(٥) انظر: مختار الصحاح، مادة: (خ ي ل)، (ص٩٩)، وتاج العروس، مادة: (خ ي ل)، (٢٨/٤٤٩).

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح**:

(المناسبة) مصطلح أصولي متأخر يذكره الأصوليون في باب القياس، وفي مسالك العلة منها تحديداً، ويعبِّرون عنه بتعبيرات عدَّة، **منها**: الوصف المناسِب، والمعاني المناسِبة، والإخالة أو المَخِيل، والتأثير، وقد يطلقون عليه أسماء أخرى سنأتي على ذكرها بإذن الله.

وهو من المصطلحات التي في معناها نوع من الغموض والاضطراب، وقد قال التفتازاني (ت٧٩٣): «وقد اضطرب كلامُ القومِ في بحث المناسَبة وأقسامها وما يَتَعَلَّقُ بها»[(١)].

وهذا المصطلح مبنيٌّ على القول بأن الأحكـام الشرعية معلَّلةٌ، وأن لله سبحانه حِكَماً فيها.

أما تسميته بـ **(المناسبة)**؛ فلأن المناسبة هي الملاءمة، يقال: هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة؛ أي: الجمع بينهما في سلك واحد متلائم، وهذه الجبة تناسب هذه العمامة؛ أي: الجمع بينهم متلائم[(٢)].

وأما تسميته بـ **(الإخالة أوالمَخيل)** فلأن بها يُخال؛ أي: يُظنُّ أن الوصف علَّةٌ[(٣)].

وأما تسميته بـ **(التأثير)** فلأن الوصف المناسب أثَّر في الحكم.

وأول من وقفت عليه صرَّح بهذا المصطلح هو الباقلاني (ت٤٠٣) فيما نقله عنه **الرازي** (ت٦٠٦) حيث قال: «إن الوصف إما أن يكون **مناسباً** للحكم بذاته، وإما أن لا **يناسبه** بذاته لكنه يكون مستلزماً لما **يناسبه** بذاته، وإما أن لا **يناسبه** بذاته ولا يستلزم ما **يناسبه** بذاته، فالأول هو **الوصف المناسِب**، والثاني هو الشبه، والثالث هو الطرد»[(٤)].

وقال **الجويني** (ت٤٧٨): «مما أجراه **القاضي** في ضبط تصوير الشَّبَه أن قياس المعنى هو الذي يستند إلى معنىً **يناسب** الحكم المطلوب بنفسه من غير واسطة،

---

(١) التلويح (٢/٦٩). (٢) المحصول (٥/١٥٨).
(٣) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٢٧٣).
(٤) المحصول، للرازي (٥/ ٢٠١).

وقياس الشبه هو الذي يستند إلى معنىً، وذلك المعنى لا **يناسب** الحكم المطلوب بنفسه، ولكن ذلك المعنى يغلب على الظن أن الأصل والفرع لمَّا اشتركَا فيه فهما مشتركان في المعنى **المناسب** وإن لم يطَّلع عليه القائس»[١].

ونقل **الباجي** (ت٤٧٤) عن الباقلاني قوله: «إنه ليس معنى **التأثير** إلا أن يغلب على ظنِّ المجتهد أن الحكم حاصلٌ عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها، وليس معناه انتفاء الحكم لانتفاء العلة»[٢]، فالباقلاني استعمل التأثير هنا بمعنى الوصف المناسب.

ولم أقف على ذكر هذا المصطلح في «التقريب والإرشاد الصغير»[٣]، أو في شيء من مصنفات الباقلاني المطبوعة.

إلا أنه بحسب النقول السابقة يظهر أنه استعمل الوصف المناسب، والمعنى المناسب، والتأثير بمعنىً واحد، ويقصد بها: ظهورَ علةٍ في الأصل تكون هي مناطَ الحكم، نظراً لذات المعنى دون غيره؛ أي: إن الحكمَ يُستخرج بالنظر في المعنى القائم بالأصل ومناسبته للحكم دون النظر لأمر خارج عنه.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

بعد ظهور مصطلح (المناسبة) على يد الباقلاني (ت٤٠٣) تناوله جمهور الأصوليين وأوردوه في مصنفاتهم، باعتباره من الطرق المعتَبَرة للكشف عن علة حكم الأصل، إلا أن الحنفية لم يسلكوا مسلك الجمهور واعترضوا عليه؛ لذا سنتناول مصطلح (المناسبة) عند الجمهور أولاً، ثم الحنفية ثانياً.

أولاً: (المناسبة) عند الجمهور.

ممن تناول مصطلح **(المناسبة)** من الجمهور:

١ ـ أبو إسحاق الإسفراييني (ت٤١٨).

بحسب ما نقله الجويني عن أبي إسحاق الإسفراييني فإنه كان يعبِّر عن المناسبة بـ: الاطِّراد والجَرَيان[٤]، وهو استعمال مخالف للشائع المتداول عند الأصوليين.

---

(١) البرهان (٢/٥٦٥). (٢) إحكام الفصول (٢/٦٥٧).

(٣) إذ إن أبواب القياس في الجزء المفقود منه.

(٤) انظر: البرهان (٢/٥٢٦).

ولعدم وصول كتب الإسفراييني إلينا فلا يتسنَّى لنا توثيق ذلك، ولكنه في كل الأحوال يعتبر استعمالاً جارياً على المعنى اللغوي؛ لكون الوصف المناسب يطرد معه الحكم ويجري معه.

٢ ـ الجويني (ت٤٧٨).

نجد مصطلح (المناسبة) قد ظهر جلياً في ثنايا كلام الجويني، ويقرنه بالإخالة كثيراً، وهما عنده بنفس المعنى، لكن مصطلح الإخالة يغلب في استعماله، فمن ذلك قوله: «فإذا ظهرت الإخالة، وسلم المعنى من المبطلات، وغلب الظن؛ كان ذلك من قبيل ما يتعلق به الأولون قطعاً»[(١)].

وقوله أيضاً عن أحد أقسام القياس وهو قياس المعنى: «وشرط هذا القسم أن يكون المعنى **مناسباً** للحكم **مخيلاً** مشعِراً به»[(٢)].

وأما قوله في «الورقات»: «ومن شَرط الفَرْع أن يكون **مناسباً** للأَصْل»[(٣)].

فشرَحه المحلي (ت٨٦٤) بقوله: «أي: أن يجمع بينهما بمناسبٍ للحكم»[(٤)].

وبعض شرَّاح الورقات ذكر أن مراد الجويني بالمناسبة ـ هنا ـ المماثلة بين علة الفرع وعلة الأصل في عينها أو جنسها[(٥)].

وهذا أقرب؛ لأن المناسبة الاصطلاحية تكون بين الوصف والحكم لا الأصل والفرع، وكلام الجويني هنا واضحٌ منه أنه يريد أن يكون الفرعُ هو المناسبَ للأصل، والله أعلم.

٣ ـ السمعاني (ت٤٨٩).

تكرَّر مصطلح المناسبة عنده، ويقرنه كثيراً بالإخالة، ويريد بهما المعنى نفسه، **ويُعتبر السمعاني أولَ من أوضح وعرَّف مصطلح المناسبة والتأثير.**

فقد بيَّن معناهما بقوله: «واعلم أن مجموع ما يتحصل من معنى **الإخالة والمناسبة** هو أن يقال: دليل صحة العلة وجود وصف **مناسب** للحكم **مخيل مؤثر** في إثباته متى عرض الوصفُ على قواعد الشرع وقوانينه وأصوله... وبيان هذا في

---

(١) البرهان (٢/ ٥٢٧).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٥٧٤).
(٣) متن الورقات بشرح المحلي (ص٥٧).
(٤) شرح الورقات، للمحلي (ص٥٧).
(٥) انظر: شرح الورقات، لابن إمام الكاملية (ص٢٠٤).

الشدة المسكرة، فإنا نقول: إنها العلة في تحريم الخمر ونقيس النبيذ على الخمر بهذا الوصف، وهذا وصف **مناسب** للحكم **مخيل مؤثر** في إثباته، ونعنى **بالتأثير**: إشعاره في القلوب، وقبولها لذلك الحكم بتلك العلة، ووجود شاهد الأصل على ذلك»[١].

فالمناسب والمَخيل والمؤثر كلها بمعنىً واحد عنده، وتفسيره للتأثير يفيد أنه يجب أن يوجد حكمٌ علَّله الشارع بهذا الوصف، فلا يكون غريباً نابياً.

٤ ـ الغزالي (ت٥٠٥).

تناول الغزالي مصطلح المناسبة في كتبه الأصولية بوضوحٍ تامٍّ لا يقل عمن قبله من الأصوليين بل يزيد، ولم يماثله أحد من الأصوليين البتة في تطرُّقه لهذا المصطلح:

ففي **«المستصفى»** جعل المناسبة من مسالك العلة، وقال: «المراد **بالمناسب**: ما هو على منهاج المصالح، بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم، مثاله قولنا: حرمت الخمر؛ لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف، وهو مناسب، لا كقولنا: حرِّمت لأنها تقذف بالزبد؛ أو لأنها تحفظ في الدَّنِّ[٢]، فإن ذلك لا **يناسب**»[٣].

وقد تابعه **الأبياري** (ت٦١٨) في تعريفه هذا للمناسبة[٤].

وفي **«شفاء الغليل»** قال: «نعني **بالمناسبة** معنىً معقولاً ظاهراً في العقل، يتيسَّر إثباته على الخصم بطريق النظر العقلي، بحيث ينسب الخصم في جحده بعد الإظهار بطريقه إلى النكر والعناد»[٥]، وأنها: «ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها... والعبارة الحاوية لها: أن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود»[٦]؛ أي: للشارع.

وذكر أن من أسماء المناسبة: (المُشْعِر) و(المؤذِن) و(المَخيل)[٧].

والاسمان الأولان لم أقف على من استعملهما من الأصوليين والفقهاء.

ومما قاله الغزالي: «وتسمية المناسب ملائماً ومؤثراً، وتسمية المؤثر مناسباً وملائماً متجه»[٨]، يقصد من الناحية اللغوية، وأن وضع اسمٍ لكلٍّ واحد منها يميِّزه

---

(١) قواطع الأدلة (٤/ ٢٤٦).
(٢) وعاء كبير لحفظ السوائل.
(٣) المستصفى (٢/ ٣٠٦).
(٤) التحقيق والبيان (٣/ ١١٥).
(٥) شفاء الغليل (ص١٤٣).
(٦) المرجع السابق (ص١٥٩).
(٧) المرجع السابق (ص١٤٤).
(٨) المرجع السابق (ص١٤٤ ـ ١٤٥).

أمرٌ اصطلاحي، وقال: «المناسبة والإخالة عبارة عنها»[1].

وفي «أساس القياس»[2] سماها: «**الإخالة**»، وقرن بينها وبين المناسبة في بعض المواضع من الكتاب[3].

٥ ـ ابن بَرْهان (ت٥١٨).

استعمل المناسبة والإخالة مترادفين في كتابه «الوصول»، ولم يعرِّفهما[4].

٦ ـ البَـرَوِيُّ (ت٥٦٧).

قال: «المناسب: المعلومُ الذي يُتَـوقع [تمامه غالباً][5] من إثبات الحكم في مجاريه؛ حصولُ مصلحة من حيث اشتمالُ مجرى الحكم عليه»[6].

ويريد بقول: (إنه المعلوم الذي يتوقع من إثبات الحكم في مجاريه) حصولَ مصلحة تامة غالباً، من حيث اشتمالُ مجرى الحكم عليه.

٧ ـ الرازي (ت٦٠٦).

ذكر من مسالك العلة: الوصف بالمناسبة.

وقال: «الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين:

الأول: أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً.

الثاني: أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات.

والتعريف الأول قول من يعلِّل أحكام الله تعالى بالحِكم والمصالح، والتعريف الثاني قول من يأباه»[7].

٨ ـ ابن قدامة (ت٦٢٠).

ذكر من أقسام ثبوت العلة: إثبات العلة بالمناسبة، وهو: «أن يكون الوصف

---

(١) شفاء الغليل (ص١٤٣).

(٢) أساس القياس (ص٩٠).

(٣) انظر مثال ذلك: أساس القياس (ص٨٥).

(٤) الوصول (٢/٢٨٣ ـ ٢٨٤).

(٥) كذا في المطبوع المحقَّق، ويظهر أن حذفها أولى، وهو الموافق لنسختين للكتاب، كما ذكرت محققة الكتاب.

(٦) المقترح (ص١٧٢). وانظر تعقب تقي الدين المُقْتَرَح (ت٦١٢) هذا التعريف في شرح المقترح (١٠/ب)، وقد نقلَته محققة الكتاب في الحاشية (٥) (ص١٧٢ ـ ١٧٣).

(٧) المحصول، للرازي (٥/١٥٨ ـ ١٥٩) (باختصار). وانظر توضيح التعريفين في: الوصف المناسب لشرع الحكم لفضيلة الشيخ أحمد بن محمود الشنقيطي (ص١٨١ ـ ١٨٢).

المقرون بالحكم مناسباً، **ومعناه**: أن يكون في إثبات الحكم عَقيبه مصلحة»[١].

٩ ـ التبريزي (ت٦٢١).

قال: «المناسبة: ملائمة بين الوصف والحكم في نظر رعاية المصالح، وإنما يكون ذلك إذا تضمَّن ترتيب الحكم عليه للإفضاء إلى ما يوافق الإنسان في معاده أو معاشه»[٢].

١٠ ـ الآمدي (ت٦٣١).

عرَّف المناسبة تعريفاً تأثَّر به عدد من الأصوليين، فقال: «المناسب: عبارةٌ عن وصف ظاهر منضبط، يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم، وسواءٌ كان ذلك الحكم نفياً أو إثباتاً، وسواءٌ كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة»[٣].

فقوله: **(وصْف)** جنس في التعريف يشمل سائر الأوصاف، وقوله: **(ظاهِر)** قيدٌ أولُ خرج به الخفي كالعمدية في القتل العمد العدوان، وقوله: **(منضبط)** قيدٌ ثانٍ خرج به المضطرب كالمشقة، وقوله: **(يلزم... إلخ)** قيدٌ ثالثٌ خرج به الوصف الشَّبَهي والطردي[٤].

١١ ـ ابن التلمساني (ت٦٤٤).

قال: «إن المناسبة موافقة مخصوصة، وهي موافقة الوصف للحكم، فقيل في حدِّه: إنه عبارة عما يلزم من ربط الحكم به حصولُ حكمة غالباً[٥] باعتباره، والمعني بالحكمة: حصول منفعة أو تكميلها أو دفع مضرة أو تقليلها أو ما يتركب من ذلك»[٦].

١٢ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦).

عَدَّ المناسبةَ من مسالك العلة فقال: «المناسبةُ والإخالةُ، وتُسمَّى تخرِيجَ المناط. . .والمناسب: وصفٌ ظاهرٌ منضبطٌ، يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما

---

(١) روضة الناظر (٣/٨٤٨).

(٢) نقله القرافي في نفائس الأصول (٧/ ٣٤٠٤).

(٣) الإحكام، للآمدي (٤/ ٢٣٨٢).

(٤) نبراس العقول لعيسى منون (ص٢٦٩) ـ باختصار وتصرف يسير ـ.

(٥) احتراز من الشبه والطرد.

(٦) شرح المعالم (٢/ ٣٣٧).

يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة»[١].

وقد استمدَّ ابنُ الحاجب تعريفَه هذا من تعريف الآمدي (ت٦٣١) السابق[٢].

وأشرنا سابقاً إلى أن ابن التلمساني (ت٦٤٤) وابنَ الحاجب (ت٦٤٦) هما **أول من جعل المناسبة مرادفة لتخريج المناط**[٣].

وقد تابع المرداويُّ (ت٨٨٥) ابنَ الحاجب في تعريفه هذا.

١٣ ـ ابن الجوزي (ت٦٥٦).

قال: «المناسب: ما أفضى إلى تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة»[٤].

ويبدو أنه تأثر في هذا التعريف بتعريفَي الآمدي (ت٦٣١) وابن الحاجب (ت٦٤٦) عند تدقيق النظر، فحصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم؛ هو تحصيل المصلحة ودفع المفسدة.

ويقال أيضاً نفس الشيء في التعريفين التاليين.

١٤ ـ القرافي (ت٦٨٤).

عرَّف المناسب بقوله: «ما تضمَّن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة، فالأول كالغنى علةً لوجوب الزكاة، والثاني كالإسكار علةً لتحريم الخمر»[٥].

١٥ ـ البيضاوي (ت٦٨٥).

ذكر من مسالك العلة: المناسبة، وقال: «المناسب: ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً»[٦]، وانتُقد تعريفه هذا بأنه تعريف للحكم أو المقصد الشرعي الذي من أجله شُرع الحكم، لا للوصف المناسب الذي من أجله شُرع الحكم، فالقتل العمد العدوان ـ مثلاً ـ وصف مناسب لإيجاب القصاص، والجالب للنفع أو الدافع للضرر هو إيجاب القصاص أو ما يترتب عليه من حفظٍ للنفوس، لا القتل العمد العدوان[٧].

---

(١) مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٠٨٤).

(٢) من الخطأ الحاصل: قول بعض الباحثين بعد نقل تعريف ابن الحاجب: وقد تابعه الآمدي؛ إذ الصواب هو العكس.

(٣) انظر: (ص٧٤٩) من هذا البحث.

(٤) الإيضاح (ص١٧٦).

(٥) شرح تنقيح الفصول (ص٣٩١).

(٦) انظر: المنهاج (ص٤٧٢).

(٧) انظر: نهاية السول (٢/ ٨٥٣)، وتيسر الوصول، لابن إمام الكاملية (٥/ ٢٨٢).

١٦ ـ الطوفي (ت٧١٦).

ذكر من طرق إثبات العلة: إثباتها بالمناسبة، قال: «وهي أن يقترن بالحكم وصفٌ مناسبٌ، وهو ما تُتوقع المصلحةُ عَقيبه لرابطٍ ما عقلي»[١].

وقوله: (لرابطٍ ما عقلي)؛ أي: لرابط من الروابط العقلية بين تلك المصلحة وذلك الوصف[٢].

ومثاله: أنه إذا قيل: المسكر حرامٌ؛ أدرك العقل أن تحريم المسكر مفضٍ إلى مصلحة، وهي حفظ العقول من الاضطراب، وإذا قيل: القصاص مشروعٌ، أدرك العقل أن شرعية القصاص سببٌ مفضٍ إلى مصلحة، وهي حفظ النفوس[٣].

١٧ ـ صفي الدين البغدادي (ت٧٣٩).

قال: «المناسبة: وهي حصولُ مصلحةٍ يغلبُ ظنُّ القصدِ لتحصيلها بالحكم، كالحاجة مع البيع»[٤]، وهو بمعنى تعريف الغزالي (ت٥٠٥) في «المستصفى».

١٨ ـ ابن جزي (ت٧٤١).

لم يفرد المناسبة بالذكر لكنه تطرَّق لقياس المناسبة ـ وهما متلازمان ـ، فقال: «قياس المناسبة: وهو المبنيُّ على تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة»[٥].

فتكون المناسبة عنده إذاً: تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة.

١٩ ـ ابن مفلح (ت٧٦٣).

قال: «المناسبة: ويرادفها الإخالة وتخريج المناط، والمناسب: وصفٌ ظاهرٌ منضبطٌ يلزم من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مَقْصُوداً من شرع الحكم، من حصول مصلحة أو دفع مفسدة»[٦].

وهو تعريف مَزَجَ فيه بين تعريفَي الآمدي (ت٦٣١) وابن الحاجب (ت٦٤٦).

٢٠ ـ ابن السبكي (ت٧٧١).

سماه في «جمع الجوامع»: المناسبة والإخالة، قال: «ويسمى استخراجها:

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٨١).
(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) المرجع السابق (٣/ ٣٨٢).
(٤) قواعد الأصول (ص٨٥).
(٥) تقريب الوصول (ص٣٦٠).
(٦) أصول الفقه (٣/ ١٢٧٩).

تخريج المناط»[١]، فغاير بين المناسبة وتخريج المناط، ولم يتابع ابنَ الحاجب (ت٦٤٦) في جعلهما مترادفَين.

وقد تابعه الزركشي (ت٧٩٤)[٢]، في النصِّ على المغايرة بينهما، وتطرَّقنا لذلك قريباً.

٢١ ـ الشريف التلمساني (ت٧٧١).

قال: «المناسبة: أن يكون في محلِّ الحكم وصفٌ يناسب ذلك الحكم»[٣].

٢٢ ـ الشاطبي (ت٧٩٠).

تكرَّر مصطلح المناسبة عنده قاصداً به أحدَ طرق الكشف عن العلة، وعن مقصد الشارع، ولكن لم يعرِّفه، كعادته في عدم الاهتمام بالتعريفات[٤].

٢٣ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

قال حينما تطرَّق للمناسبة: «وهي من الطرق المعقولة ويعبَّر عنها بـ: الإخالة وبـ (المصلحة) وبـ (الاستدلال) وبـ (رعاية المقاصد)، ويسمى استخراجها: تخريج المناط؛ لأنه إبداء مناط الحكم. . .وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة؛ أي: المناسبة اللغوية التي هي الملاءمة، فلا دور من ذات الأصل، لا بنصٍّ ولا غيره[٥]، مع السلامة عن القوادح. . .»[٦]، وتابعه السيوطي (ت٩١١)[٧].

ولم أقف على من سمى المناسب أو المناسبة بـ (المصلحة)، ومن سماها بذلك فيظهر أنه يقصد قسماً من المناسبة هو: المناسب المرسل.

والمناسب المرسل هو الذي يسمى: الاستدلال المرسل، ورعاية المقاصد.

وقد يكون المقصود بالمصلحة هنا: صلاح الوصف للتعليل.

وقال الشيخ د. أحمد بن عبد الوهاب الشنقيطي عنه هذه التعريفات لمصطلح (المناسبة): «وهذه التعاريف وإن كانت متقاربة إلا أن أخصَّها هو تعريف ابن الحاجب الذي تبع فيه الآمدي؛ لأنه قاصرٌ على تعريف المناسب الذي يصلح للتعليل

---

(١) انظر: جمع الجوامع (ص٩١).
(٢) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢٠٦).
(٣) مفتاح الوصول (ص٧٠٠).
(٤) انظر: الموافقات (٢/ ٥٢٩)، (٣/ ١٣٩).
(٥) أي: تعرف المناسبة بين الوصف والحكم من غير نص ولا إجماع. انظر: نبراس العقول (ص٢٧٦).
(٦) البحر المحيط (٥/ ٢٠٦).
(٧) انظر: شرح الكوكب الساطع (٢/ ٦١١).

بنفسه، وهو الوصف الظاهر المنضبط؛ ولأنه لا يحتاج إلى تأويل، بخلاف غيره المشتمل على الخفيِّ والمضطرب، فهو يحتاج إلى تأويل، وما لا يحتاج أولى مما يحتاج»[١].

ثانياً: (المناسب) عند الحنفية.

١ ـ الدبوسي (ت٤٣٠).

اشتُهر عن الدبوسي قولُه: «المناسب: عبارةٌ عما لو عرض على العقول تلقته بالقبول»[٢].

والدبوسي لم يَستعمل مصطلح المناسبة في كتابَيْه: «تقويم الأدلة»، و«تأسيس النظر»، وإنما استعمل مصطلح الإخالة في التقويم، ومن ذلك قوله: «وأما الذين قالوا: إن الوصف إنما يصير علة بكونه **مخيلاً**؛ أي: موقِعاً في القلب خيال القبول وأثر الصحة، فاحتجوا في ذلك بأن الأثر معنىً في الوصف لا يحسُّ. . .ولكنه مما يعقل»[٣].

وذكر الدبوسي أن جمهور العلماء على أن صحة العلة تكون بدليلٍ يدلُّ على صلاح العلة ثم عدالتها وعدم ما يدفعها، قال: «ثم اختلفوا في تفسير الصلاح، قال بعض مشايخ الشافعية رحمهم الله[٤]: تفسير الصلاح أن يكون مخيلاً، وقال بعضهم: أن يكون ملائماً غير نابٍ، وتفسير الملاءمة: أن يكون على موافقة ما جاء به الشرع من المقاييس المنقولة عن السلف، وعن الرسول ﷺ، ثم العدالة بالعرض على الأصول، فإن لم يرده أصلٌ ناقضٌ صار معدَّلاً. . . وقال علماؤنا رحمة الله عليهم: ما لم يقم الدليل على أن الوصف ملائم لا يقبل التعليل به، ولا يلتفت إليه. . .»[٥].

وقال: «وأما الذين قالوا: إن الوصف إنما يصير علة بكونه مخيلاً؛ **أي: موقعاً في القلب خيال القبول وأثر الصحة**؛ فاحتجوا في ذلك. . .»[٦].

---

(١) الوصف المناسب لشرع الحكم (ص١٨٦).

(٢) نقله عنه كثير من العلماء، أقدمهم فيما يظهر: الآمدي في إحكامه (٤/١٧٥٧).

(٣) تقويم الأدلة (٣/١١٨).

(٤) لم أقف على من يقصدهم.

(٥) المرجع السابق (٣/١٠٤ ـ ١٠٦) (باختصار).

(٦) المرجع السابق (٣/١٢٠).

وقال: «وأما الإخالة فشرطٌ فاسدٌ في المناظرة؛ لأنه إشارة إلى ما يقع في القلب وما لا يطلع عليه، فلا يصير حجة على غيره»[(١)].

ويبدو أن الدبوسي بكلامه السابق نظَّر لقواعد في التعامل مع العلل المناسبة، لم يحِد عنها أغلبُ الحنفية إلا قليلاً، وإن كان الظاهر أن لكلامه السابق صلةً بالاستحسان الذي نشأ عند الحنفية.

فالدبوسي فيما سبق ينتقد من اعتمد على مسلك المناسبة التي سماها (الإخالة) في إثبات العلة، ولكنه فسَّر الوصف المناسب (المخيل) كما أسماه: أنه الموقِعُ في القلب خيال القبول وأثر الصحة.

وكون الدبوسي يريد بالإخالة: المناسبةَ؛ هو ما يظهر من كلامه، وهو مافهمه منه الغزاليُّ (ت٥٠٥)، حين قال: «فالذي ذكره أبو زيد الدبوسي أن المناسبة لا تكفي في إثبات كون الوصف علة»[(٢)].

ولكن ما مدى صحة تفسير الدبوسي (ت٤٣٠) للإخالة؟

لقد تعقَّبه الغزالي بقوله: «وما ذكره أبو زيد من أن الإخالة لا يمكن الدلالة عليها مع الخصم؛ فالظن به أنه عنى بذلك ما يرجع إلى شهادة القلب، ووقوعٍ في النفس؛ يجري مَجرى الإلهام، الذي يضيِّق نطاق العبارة عنه»[(٣)].

وهذا ما لا يُسَلَّم له، فالإخالة عند الجمهور وصف يمكن ضبطه، والتدليل عليه.

وقد تابع الدبوسيَّ كلٌّ من: **البزدوي** (ت٤٨٢)[(٤)]، **السرخسي** (ت٤٨٣)[(٥)]، **والنسفي** (ت٧١٠)[(٦)]، فقد كرَّروا ما ذكره الدبوسي ولم يزيدوا عليه.

٢ ـ السمرقندي (ت٥٣٩).

عبَّر عن المناسِب بالمَخيل، وذكر من الطرق التي تُعرف بها العلل الشرعية ولكن على صيغة الاستفهام: كون الوصف **مَخِيلاً** هل يكفي لكونه علة؟[(٧)].

---

(١) تقويم الأدلة (٣/ ١٢٤).
(٢) شفاء الغليل (ص١٤٢).
(٣) المرجع السابق (ص١٧٧).
(٤) انظر: أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٣/ ٣٥١ ـ ٣٥٢).
(٥) انظر: أصول السرخسي (٢/ ١٧٧).
(٦) انظر: كشف الأسرار شرح المنار (٢/ ٢٥٤).
(٧) ميزان الأصول (ص٦٠٧).

وقال: «ثم فسَّر بعضهم أن **المخيل**: ماله **خيال** الصحة، وفسَّر بعضهم **المخيل**: أن يكون العقل لا يحيله بأن يكون علة الحكم؛ بل يستحسنه لموافقة وملائمة بينهما، وإن لم يكن لجنس ذلك الوصف أثرٌ في جنس ذلك الحكم في أصول الشرع»[١]، ويقصد بجملته الأخيرة: المؤثر؛ أي: لم يشهد له شاهد من الأصول، فتخلَّى عن تعديل العلة.

٣ ـ الأسمندي (ت٥٥٢).

حينما تطرَّق للعلل المستنبطة التي يعرف بها الحكم؛ ذكر أن بعض الناس ـ ويقصد الجمهور ـ اعتبر **الإخالة**، ثم إن الأسمندي ردَّ عليهم اعتبارها بقوله: إن **الإخالة** أمرٌ باطنٌ لا يمكن تعليق الحكم به[٢].

وذكر من طرق معرفة العلة المستنبطة: **التأثير**، وعنى به كما قال: «اختصاص الوصف بحالة **تناسب** الحكم، ولو عُرض على العقل؛ فالعقل يقضي بثبوت الحكم به، ولا نعني بالعلة إلا هذا»[٣].

فردَّ الاحتجاجَ بالإخالة، وقَبِل التأثير، وفسَّر التأثير بما يوافق المناسب عند الجمهور؛ من عدم الأخذ بالإخالة، والأخذ بالتأثير، مع بيان الفرق بينهما، بينما الجمهور لا يرون فرقاً بينهما.

وهذا ما يرجِّح رأي الغزالي (ت٥٠٥) من أن الدبوسي فسَّر الإخالة تفسيراً خاطئاً فردَّها لذلك، ثم استعملها بعينها بلفظٍ آخر[٤].

ونرى هنا الأسمندي بل وجمهور الحنفية كما سيظهر يحذون حذو الدبوسي.

٤ ـ البخاري (ت٧٣٠).

سنلحظ من كلامه: بداية تفسير صلاح الوصف وملاءمته بالموافقة والمناسبة؛ ذلك وإن كان قد يحمل على الاستعمال اللغوي للمناسبة، إلا أن سياق كلامه وإتْباعه له بنقل عن جمع من الأصوليين يعرِّفون فيه المناسب؛ يُظهِر لنا أنه يفسِّر صلاح الوصف وملاءمته بالمناسب[٥]، وقد تابعه الكاكي (ت٧٤٩)[٦].

---

(١) ميزان الأصول (ص٦٠٧).
(٢) بذل النظر (ص٦٢٠ ـ ٦٢١).
(٣) المرجع السابق (ص٦٢٢).
(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٥) انظر: كشف الأسرار (٣/ ٣٥٢).
(٦) انظر: جامع الأسرار (٤/ ١٠١١).

٥ ـ صدر الشريعة (ت٧٤٧).

ذكر من مسالك العلة: المناسبة، قال: «وشرطها الملاءمة، وهي أن تكون على وفق العلل الشرعية، وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم...»[١].

والملاحظ أن صدرالشريعة عَدَّ المناسبة من مسالك العلة على غير عادة الحنفية من عدم إفرادها بالذكر، ثم إنه جعل الملاءمة شرطاً لها، وهو ما يدلُّ على المغايرة بينهما، وفسَّرها بقوله: «أن تكون على وفق العلل الشرعية»، وقال: «وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم»[٢].

وقد تعقبَّه التفتازاني (ت٧٩٣) وانتقده بجعله الملاءمة مغايرةً للمناسبة، فقال التفتازاني: «ومعنى الملاءمة الموافقة والمناسبة للحكم، بأن يصحَّ إضافة الحكم إليه، ولا يكون نابياً عنه، كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين إلى إباء الآخر عن الإسلام؛ لأنه يناسبه لا إلى وصف الإسلام؛ لأنه ناب عنه؛ لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها، وهذا معنى قولهم: الملاءمة أن يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف، فإنهم كانوا يعلِّلون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا النابية عنها، **فظهر من هذا أن معنى الملاءمة هو المناسبة** وأنها تقابل الطرد..»[٣].

وانتقد أيضاً ظنَّ المصنِّفِ أن المراد منها ـ الملاءمة ـ اعتبار الشارع جنسَ هذا الوصف في جنس هذا الحكم..[٤].

٦ ـ الكمال ابن الهمام (ت٨٦١).

نقل تعريف الدبوسي (ت٤٣٠) المشهور، وابتعد عن مصطلح الإخالة[٥].

٧ ـ محب الدين ابن عبد الشكور (ت١١١٩).

ذكرها من مسالك العلة وساواها بالإخالة[٦].

ويبدو أنه اكتفى بتعريفها بقوله: كعدم الإلغاء والطرد.

---

(١) التوضيح (٢/ ٦٩).

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) التلويح (٢/ ٧٠).

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٥) انظر: التحرير بشرحه التقرير (٣/ ١٤٢).

(٦) انظر: مسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت (٢/ ٣٠٠).

ويجدر بالذكر أن الشيخ عيسى مَنُّون (ت١٣٧٦) أفاد أن المناسب له إطلاقان، إطلاق بالمعنى الأعمِّ، وإطلاق بالمعنى الأخصِّ:

فالمناسب بالإطلاق الأعمِّ هو ما سبق؛ أي: سواء ما لو كان الوصف المناسب منصوصاً على علته أو مجمعاً عليه، أما بالمعنى الأخصِّ فهو الوصف المعيِّن للعلية بمجرد إبداء المناسبة؛ أي: اللغوية، وهي الملاءمة بينه وبين الحكم من غير نصٍّ ولا إجماع[1]، وهذا لعله مأخوذ من كلام الزركشي (ت٧٩٤) السابق.

والخلاصة:

أولاً: أما عند الجمهور فمصطلح (المناسبة) من حيث تطوره يُعدُّ من المصطلحات المستقرة، فلم يشهد تطوراً في معناه، وإن سُمِّي بعدة أسماء.

ثانياً: أما عند الحنفية فيلاحظ أنه مرَّ بعدة أطوار، هي:

١ ـ التعبير عنه بالمَخِيل أو الإخالة، وهذا عند الدبوسي (ت٤٣٠) ومن تابعه، وقد تعقَّب الغزالي (ت٥٠٥) فهمَهم لهذا المصطلح، ورأى أنهم فهموا منه ما يجري مجرى الإلهام، **والأقرب أنه (الاستحسان) في بادئ أمره.**

٢ ـ ظهور مصطلح (المناسبة) في مصنفاتهم، وقد بدأ عند البخاري (ت٧٣٠) في شرحه «كشف الأسرار»، لكن لم يصرِّح بمساواة الإخالة للمناسبة.

٣ ـ ظهور بوادر التفريق بين الملاءمة أو صلاح الوصف والمناسبة في كلام صدر الشريعة (ت٧٤٧).

٤ ـ استدرك بعض محققي الحنفية فنصَّ على أن المناسبة والملاءمة بمعنىً واحد، وهو ما صرَّح به التفتازاني (ت٧٩٣).



---

(١) انظر: نبراس العقول (ص٢٧٦).



المبحث الخامس عشر

المؤثـــر

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

(المؤثِّر) اسم فاعل من الفعل: أثـَّر يؤثِّر.

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الهمزة والثَّاء والرَّاء، له ثَلَاثَةُ أُصُولٍ: تَقْدِيمُ الشَّيْء، وذِكْرُ الشَّيْء، وَرَسْمُ الشَّيْء الباقي.... قال الخليل: أَثَرُ السَّيْفِ ضَرْبَتُهُ، وَتَقُولُ: **«مَنْ يَشْتَرِي سَيْفِي وَهَذَا أَثَرُهُ»** يُضْرَبُ لِلْمُجَرَّبِ الْمُخْتَبَرِ»[1]، فالأثر من الأصل الثالث الذي هو رَسْمُ الشيء الباقي.

والتأْثير: إبقاءُ الأَثَر في الشَّيء، وأَثَّرَ في الشَّيء: تَرَكَ فيه أَثراً[2].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح (المؤثر) من المصطلحات الأصولية المهمة في مباحث القياس، وهو من المصطلحات المتشعِّبة التي شابها نوع غموض، وله ارتباط بعدة مصطلحات، وقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه وتحديد علاقته بمصطلح (المناسب)، ومن الملاحظ وجود اضطراب أو اختلاف كبير في تعريفه، سواء في الألفاظ أو المعاني.

وكما قال ابن السبكي (ت٧٧١): «وعبارات المصنفين في التعبير عن هذه الأقسام مضطربة، والأمر فيه قريب لكونه أمراً اصطلاحياً»[3].

وارتباط مصطلح (المؤثر) الأكبر إنما هو بمصطلح العلة الشرعية، ونشأتُه واكبت نشأة مصطلح العلة وارتبطت به، من حيث إن العلة إذا قامت بالأصل وكانت مؤثرة فيه صَحَّ تعدية حكم الأصل للفرع.

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (أثر)، (١/ ٥٤).
(٢) لسان العرب، مادة: (أثر)، (٤/ ٥).
(٣) الإبهاج (٣/ ٦٤).

قال أبو الحسين البصري (ت٤٣٦): «إن حكم الأصل متعلِّقٌ بها ـ أي: بالعلة الشرعية ـ وإنها **مؤثرة** فيه، ثم تجري في الفروع»[(١)].

ولذا سمي المؤثر بهذا الاسم؛ لأنه ثَبَتَ تأثير الوصف في حُكمِ الأصل المقيس عليه بنصٍّ أو إجماع[(٢)].

أو لأن الشارع باعتباره له هذا الاعتبار التام؛ كأنه قد دلَّ على أن الحكم نشأ عنه، أو أنه أثر من آثاره[(٣)].

وقد ظهر لفظ (التأثير) ابتداءً عند جمع من الأصوليين من المعتزلة، أو ممن تأثر بهم، كالكرخي (ت٣٤٠)، والجصاص (ت٣٧٠)، والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥)، وقد يكون استعمالهم لـ (التأثير) هنا مرتبطاً بما يعتقدونه ـ والكرخي من رؤوسهم ـ من كون العلة مؤثرة، بمعنى أنها موجِبة[(٤)]؛ أي: بذاتها، فهي كالعلل العقلية بزعمهم.

ونستطيع أن نعتبر الكرخي هو غارسَ مصطلح التأثير في المعجم الأصولي، **فأول استعمال لـ (التأثير) نقف عليه هو ما نقله الجصاص (ت٣٧٠) عن أبي الحسن الكرخي (ت٣٤٠)** بقوله: «ومما كان يعتبر أبو الحسن في صحيح العلل وهو أصح الوجوه عندنا فيما طريقه النظر والاستدلال: أن ينظر إلى علل القائسين على اختلافهم فيها، فما تعلَّق بها الأحكام، وكان له **تأثيرٌ في الأصول** فهو أولى بالصحة مما لا يتعلق به الأحكام، ولا تأثير له في الأصول»[(٥)].

فهاهنا يلاحظ أن لإثبات العلل الشرعية والتعويل عليها طرقاً صحيحة وأخرى فاسدة، والصحيحة لها طرق نقلية ـ كما يفهم ـ وطرق أخرى سبيلها النظر والاستدلال، ومن هذه الأخيرة: العلل التي لها تعلَّقٌ بالأحكام، ولها تأثير في الأصول.

فهذه العلل تتعلق بالأحكام الشرعية، فليست طردية اتفاقية؛ بل لها تأثير في الأصول.

---

(١) المعتمد (٢/ ٧٩٠). (٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٩٠).
(٣) الوجيز في أصول الفقه، للشيخ د. عبد الكريم زيدان رحمه الله (ص٢٠٨).
(٤) انظر: الكاشف، للعجلي (٦/ ٢٩٠). (٥) الفصول (٤/ ١٥٩).

ونبَّه الجصاص (ت٣٧٠) على أن التأثير في الأصول ليس أن يكون الحكم موجوداً بوجوده معدوماً بعدمه[١]، فقال مفرِّقاً بين المعنيين: «بينهما فصلٌ، وهو لطيفٌ ينبغي أن نتناوله، وذلك أنه يعتبر **تأثيره في الأصول** من غير اقتصار به على الأصل الذي اقتضت العلة منه»[٢].

فالتأثير في الأصول يُطلِق عليه بعض العلماء: شهادة الأصول، أو قياس الأصول، أو العَرْض على الأصول، ونحوها من المصطلحات، التي تدلُّ على أن أصولاً أخرى شهدت لهذا الأصل باعتبار الشرع له، وقوبلت بقوانينه فطابقها وصار حجة[٣]، وبعبارة متأخري الحنفية: أن يكون للحكم المعلل أصلٌ معين من نوعه، يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه[٤].

وقد فسَّره أبو الحسين البصري (ت٤٣٦) مبكراً فقال: «فقد يراد **بشهادة الأصول** أن يكون جنس ذلك الحكم ثابتاً في الأصول، مثل تحريم المثلة في الجملة، فالعلة المحرِّمة لمُثْلةٍ مخصوصة أولى؛ لأن الشريعة في الجملة تشهد بها، وقد يراد **بشهادة الأصول**: الكتاب والسُّنَّة والإجماع»[٥].

وحقيقة شهادة الأصول كما أوضحه ابن عقيل(ت٥١٣) أنه: «الاستدلال بالاستقراءِ في مصطلح الجدليين»[٦].

وفي سياق ما قاله الكرخي (ت٣٤٠) يقول **الجصاص** (ت٣٧٠) أيضاً: «ومتى تعارضت علتان: إحداهما قد قامت دلالتها من جهة ما لها من **التأثير** في الأصول وتعلُّقِ الأحكام بها، والأخرى دلالتها وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها؛ فإن ما طريق إثباتها تعلُّقُ الأحكام بها **وتأثيرها في الأصول** أولى من الأخرى؛ لأن الأولى تشهد لها الأصول، **وشهادة الأصول** أولى بالاعتبار مما ذكر؛ إذ ليست في وزنها ومنزلتها...»[٧].

وقد مثَّل أبو الطيب الطبري (ت٤٥٠) لشهادة الأصول بمثال واضح سهل، فقال: «وأما شهادة الأصول فمثل قولنا: لا تجب الزكاة في إناث الخيل؛ لأنه لا

---

(١) الفصول (٤/ ١٦٣).
(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) انظر: التقرير، للبابرتي (٦/ ٩٤).
(٤) انظر: التلويح (٢/ ٧٤).
(٥) المعتمد (٢/ ٨٤٩ ـ ٨٥٠).
(٦) انظر: الواضح (٢/ ٧٤).
(٧) الفصول (٤/ ٢٠٩).

تجب في ذكورها، فالأصول شاهدة لهذا؛ لأنها مبنية على التسوية بين الذكور والإناث في وجوب الزكاة وسقوطها»[(١)].

وأما قول البصري (ت٤٣٦) السابق: (وقد يُرَاد بشَهادة الأُصُول الكتاب والسُّنَّة والإجماع)، فمعناه أن العلة في الأصل قد يثبت تأثيرها بالنصِّ أو الإجماع.

ومثال التعليل المؤثر الثابت بالنص: تعليله ﷺ نهيَه عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث بقوله: «**إنَّما نهيتُكم مِن أجْل الدَّافَّة التي دَفَّت**»[(٢)(٣)].

ومثال التعليل المؤثر الثابت بالإجماع: أن تقديم الأخ الشقيق في الميراث على الأخ لأبٍ معلَّلٌ بالإجماع بكونه يدلي بالأب والأم، بخلاف الأخ لأبٍ[(٤)].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

بعد الكرخي (ت٣٤٠) والجصاص (ت٣٧٠) يمكننا بيان تسلسل المصطلح تاريخياً على النحو التالي:

١ ـ الباقلاني (ت٤٠٣).

وهو ممن يخالفهما معتقداً ومذهباً، ونجده يستعمل التأثير استعمالاً آخر، فقد نقل عنه الباجي (ت٤٧٤) قوله: «إنه ليس معنى **التأثير** إلا أن يغلب على ظنِّ المجتهد أن الحكم حاصلٌ عند ثبوتها[(٥)] لأجلها دون شيء سواها، وليس معناه انتفاء الحكم لانتفاء العلة»[(٦)].

وهنا نجد الباقلاني ـ وكما سبق ـ استعمل التأثير مريداً به: الوصف المناسب.

٢ ـ القاضي عبد الجبار (ت٤١٥).

ورد (المؤثر) في كلامه، وفي معناه غموض، ومن ذلك قوله: «إن الشَّبَه المؤثر أولى من الشبه الذي لا يؤثر»[(٧)]، ويظهر أنه يريد بالشبه هنا: الشبه اللغوي.

وحينما عدَّد طرق صحة العلة ذكر منها: أن يكون للأصل أوصاف وبعضها

---

(١) قواطع الأدلة (٤/ ٢٢٥).
(٢) أخرجه مسلم، رقم (١٩٧١).
(٣) انظر: شفاء الغليل (ص٢٤).
(٤) انظر: المرجع السابق (ص١١٠).
(٥) أي: العلة.
(٦) إحكام الفصول (٢/ ٦٥٧).
(٧) المغني (١٧/ ٣٥٤).

يؤثر في الحكم دون سائرها، فيجب فيما أثر أن يكون علة؛ لأن الأصل في العلل أنها مؤثرة[1]...

وسياق كلام القاضي عبد الجبار يرجِّح أنه يريد بالأوصاف المؤثرة: التي شهد لها الشرع بالاعتبار لجنسها. فهو يريد (شهادة الأصول)، كما أراده الكرخي.

٣ ـ الدبوسي (ت٤٣٠).

حرَّر الدبوسي مصطلح المؤثر أكثر من الكرخي والجصاص، واستعمل لفظ (المؤثر) بوضوح أكبر، وهو وإن لم يعرِّفه؛ إلا أنه قَـرَّبه ومثَّل له، حتى إن علماء الحنفية بعده لم يبتعدوا كثيراً عن ما خطَّه لهم، إلا من تأثر منهم بطريقة الجمهور.

وقد تعرَّض في كتابه «تقويم أصول الفقه» في (باب القول في الوصف وثبوته علة يجب العمل بها) إلى آراء العلماء في ذلك وإلى رأي علماء الحنفية تحديداً، فنقل عنهم قولهم: إنه ما لم يقم الدليل على أن الوصف ملائم لا يُقبل التعليل به ولا يلتفت إليه، وإذا صار ملائماً بدليل؛ لم يُعمل به إلا بالعدالة، وذلك بكونه مؤثراً في ذلك الحكم، هذا هو الواجب، وإن عمل به قبل التأثير صحَّ[2].

ومَثَّل المؤثر بالشاهد العدل الذي ثبتت عدالته بأثر دينه في منعه عن ارتكاب المحرمات، فاستدللنا بذلك على امتناعه عن الكذب[3].

وملخص ما يريده الدبوسي (ت٤٣٠) هو أن الوصف الذي يراد التعليل به لا بد أن يتصف **بأمرين**:

الأول: أن يكون الوصف ملائماً، وتفسير الملاءمة: أن يكون على موافقة ما جاء به الشرع من المقاييس المنقولة عن السلف وعن الرسول ﷺ.

الثاني: العدالة؛ أي: عدالة الوصف، بأن تشهد له الأصول بذلك، وذلك بكون الوصف مؤثراً في حكم من الأحكام.

فالدبوسي (ت٤٣٠) شبَّه الوصف بالشاهد الذي يشهد على أمرٍ ما، فإنه لا تقبل شهادته إلا بأن يكون عدلاً في نفسه، معدَّلاً من غيره.

ومن الواضح تأثره بالكرخي (ت٣٤٠) والجصاص (ت٣٧٠) قبله، لكنه زاد عليهما تفصيلاً وتقعيداً.

---

(١) المغني (١٧/ ٣٣٣).
(٢) تقويم الأدلة (٣/ ١٠٦).
(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٢٦). و٣/ ١٢٧).

وقد مثَّل للأثر بعدة أمثلة توضِّح مقصوده.

ومنها قول النبي ﷺ: **«الهرة ليست بنجس؛ لأنها من الطوافين عليكم والطوافات»**[(١)]، علَّل لسقوط النجاسة بضرورة الطواف علينا، فللضرورات أثر في إسقاط حكم الخطاب[(٢)].

وهذا الذي ذكره الدبوسي عن الأثر يكاد يكون مرتكز الحنفية في مصطلح المؤثر ومدار بحثهم فيه، فلا يكادون ـ كما سيظهر ـ يخرجون عما ذكره الدبوسي.

إذاً، فيمكن القول: إن مصطلح (المؤثر) بدأ بوضوح عند الدبوسي.

ولم يخرج البزدوي (ت٤٨٢)[(٣)] والسرخسي (ت٤٨٣)[(٤)] عما ذكره الدبوسي.

ولكن الغزالي (ت٥٠٥) يرى أن الدبوسي (ت٤٣٠) يريد بالمؤثر: الملائم؛ أي: الوصف المناسب أو المخيل عند الجمهور.

واستدلَّ الغزالي على ذلك بالأمثلة التي أوردها الدبوسي، حيث إنها خالية عن التأثير، بالمعنى الذي خطَّه الدبوسي بنفسه.

فلو أتينا لأول مثال مثَّل به الدبوسي وهو حديث سؤر الهرة، وحينما قال: (فللضرورات أثر في إسقاط حكم الخطاب)، استدرك عليه الغزالي بأن هذا معنى مناسب اعتبره الشرع؛ لأن الحاجة داعية إلى المخالطة، ولكنه ليس بمؤثر، ولعلَّ الغزالي يقصد أن الشرع لم يشهد لهذه الصفة (الطَّوْف) بنصٍّ أو إجماع في حكم آخر، ليصحَّ أن تكون وصفاً مؤثراً.

بل يرى الغزالي أن الدبوسي مثَّل في بعض أمثلته للمؤثر بما هو في حقيقته مجرد شَبَه![(٥)]

---

(١) أخرجه بمعناه: **مالك**، رقم (٤٦). **وأحمد** في مسنده، (٣٧/٣١٦)، رقم (٢٢٦٣٦). **وأبو داود**، رقم (٧٥). **والترمذي**، رقم (٩٢)، وقال: هذا حديثٌ حسن صحيح. **والنسائي**، رقم (٦٨).

(٢) تقويم الأدلة (٣/ ١٣٢).

(٣) انظر: أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٣/ ٣٥١ وما بعدها.

(٤) انظر: أصول السرخسي (٢/ ١٨٨) وما بعدها.

(٥) شفاء الغليل (ص١٧٨ ـ ١٧٩).

وقال التفتازاني (ت٧٩٣): «وقصر أبو زيد الدبوسي القياس عليه ـ أي: على المؤثر ـ لكنه أورد للمؤثر أمثلةً عرَّف بها أنه من قبيل الملائم، لكنه سماه أيضاً مُؤَثِّراً»[١].

ويرد هنا سؤال: لماذا لا يكون مراد الدبوسي (ت٤٣٠) بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد؟ فمعناه: أن يكون الوصف مناسباً ملائماً لإضافة الحكم إليه، سواء كان مؤثراً بالمعنى الذي ذكره الغزالي (ت٥٠٥) أو لا، فيكون معنى التأثير عنده أعمَّ من معناه عند الغزالي، وهذا ظاهر من النظر في كلام الدبوسي في هذا المقام ومن تقريره التأثير في الأمثلة التي ذكرها، ففي قول النبي ﷺ: **«إنها من الطوافين»** يقال: إن لجنس الطوف ـ وهو الضرورة ـ أثراً في الشرع في التخفيف وإثبات الطهارة ورفع النجاسة، كمن أكل الميتة في المخمصة، فإنه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة.

وأيضاً لما كانت الهرة من الطوافين؛ لم يمكن الاحتراز عن سؤرها إلا بحرج عظيم، فسقط اعتبار النجاسة دفعاً للحرج[٢].

٤ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

ذكر أن مما يدلُّ على صحة العلة المستنبطة: أن يكون الوصْف **مؤثراً** في قبيل ذلك الحكم ونوعه في الأصول؛ فيكون أولى بأن يكون علة من وصف لا **يُؤثر** في نوع ذلك الحكم ولا **يؤثر** فيه بِعينه؛ لأن العلَّة **تُؤثر** في الحكم فما لا **يُؤثر** في الحكم لا يكون علة، وذلك كالبلوغ، **مُؤثر** في رفع الحجر عن المال، فكان أولى بأن يكون علة في رفع الحجر في النِّكَاح من الثيوبة؛ لأن الثيوبة لا **تؤثر** في جنس هذا الحكم الذي هو رفع الحَجْر[٣].

وتمثيله للتأثير بالبلوغ، الذي هو وصف مناسب لتعليق الحكم برفع الحجر عن مال الصبي؛ يوضِّح مراده بالتأثير إلى حدٍّ كبير.

فالتأثير المقصود هو: تعلق الوصف بحكم آخر؛ ليدلِّل أو ليشهد للوصف المستنبَط أنه هو العلة الصحيحة.

فالبصري سائر في استعمال هذا المصطلح على خُطى الكرخي (ت٣٤٠).

---

(١) التلويح (٢/ ٧٢).

(٢) انظر: التلويح (٢/ ٧٥ ـ ٧٦) (بتصرف يسير).

(٣) المعتمد (٢/ ٧٨٤)، وانظر: قواطع الأدلة (٤/ ٢٤٥ ـ ٢٤٦).

ثم بدأت فترة بين الدبوسي (ت٤٣٠) والغزالي (ت٥٠٥) استعمل فيها جمهور الأصوليين ـ بخلاف الحنفية ـ مصطلحَي (التأثير) (والمؤثر) في عدة معانٍ، ليس منها ما سبق في كلام الكرخي (ت٣٤٠) والجصاص (ت٣٧٠).

ومن هؤلاء الأصوليين:

٥ ـ أبو الطيب الطبري (ت٤٥٠).

نقل عنه السمعاني (ت٤٨٩) قوله: «وأما **التأثير** فهو أن يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها»[١]، قال السمعاني: «وذكر نظائر لهذا منها الشدة في الخمر: يثبت التحريم عند وجودها وتزول بزوالها»[٢].

إذاً، هو يريد بالتأثير: **الدوران** أو **الطرد والعكس**.

وهذا حكم كل علة صحيحة، أنها مطردة منعكسة.

٦ ـ أبو يعلى (ت٤٥٨).

أطلق التأثير على الدوران أو الطرد والعكس، فذكر من دلالات صحة العلة: التأثير، وعرَّفه تارة أخرى بقوله: «هو أن يوجد الحكم بوجود معنىً ويعدم لعدمه، فيدلُّ ذلك على أن الحكم متعلق به وتابع له، وهذا هو **العكس**»[٣].

٧ ـ الشيرازي (ت٤٧٦).

ذكر أن دلالة الاستنباط على العلة من وجهين: أحدهما التأثير.

فأما التأثير فهو أن يوجد الحكم بوجود معنىً فيغلب على الظن أنه لأجله ثبت، وأنه علة في ذلك الحكم[٤].

وقد تكون العلة معنىً مؤثراً في الحكم، يوجد الحكم بوجوده ويزول بزواله، كالشدة المطربة في تحريم الخمر، والإحرام بالصلاة في تحريم الكلام[٥].

لأن المؤثر ما تعلق الحكم به في الشرع[٦].

فنجد الشيرازي يريد بالتأثير: **الطرد، والدوران**، فكلاهما مؤثران في الحكم. وتابعه الخطيب البغدادي (ت٤٦٣)[٧].

---

(١) قواطع الأدلة (٤/ ٢٢٤).
(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) العدة (٥/ ١٤٣٢).
(٤) شرح اللمع (٢/ ٨٥٧).
(٥) المرجع السابق (٢/ ٨٥٨).
(٦) اللمع (ص١١٤).
(٧) الفقيه والمتفقه (١/ ٥٢٠).

٩ ـ الباجي (ت٤٧٤).

قال: «**التأثير** زوال الحكم لزوال العلة في موضع ما... فإذا زال في بعض المواضع بزوالها، وثبت في بعض المواضع مع تعذُّر زوالها؛ كان ذلك تأثيراً بمعنى أن لهذه العلة تأثيراً في ذلك الحكم»[١].

فأراد بالتأثير هنا: **العكس والطرد**.

١٠ ـ السمعاني (ت٤٨٩).

قال: «واعلم أن مجموع ما يتحصَّل من معنى الإخالة والمناسبة هو أن يقال: دليل صحة العلة وجود وصف مناسب للحكم مخيل **مؤثر** في إثباته متى عرض الوصف على قواعد الشرع وقوانينه وأصوله... وبيان هذا في الشدة المسكرة، فإنا نقول: إنها العلة في تحريم الخمر، ونقيس النبيذ على الخمر بهذا الوصف، وهذا وصف مناسب للحكم مخيل مؤثر في إثباته، ونعني **بالتأثير**: إشعاره في القلوب وقبولها لذلك الحكم بتلك العلة ووجود شاهد الأصل على ذلك»[٢].

فالتأثير عنده مرادف **للمناسب** ـ كما سبق ـ.

١١ ـ الغزالي (ت٥٠٥).

حصلت نقلةٌ واضحةٌ لمصطلح (المؤثر) عند الغزالي، وظهر بشكل واضح في كتاباته على وجه الخصوص.

ففي كتابه «**المستصفى**»[٣] **لما ذكر من طرق إثبات العلة: المناسب، قسَّمه إلى مؤثر وملائم وغريب، وهذا التقسيم من ابتكارات الغزالي كما يظهر.**

وقال عن المؤثر: «ومثال المؤثر: التعليل للولاية بالصغر، ومعنى كونه مؤثراً **أنه ظهر تأثيره في الحكم بالإجماع أو النصِّ**، وإذا ظهر تأثيره فلا يحتاج إلى المناسبة[٤]؛ بل قوله: «**من مَسَّ ذكره فليتوضأ**»[٥] لمَّا دلَّ على تأثير المَسّ قسنا عليه

---

(١) الحدود (ص١١٤)، وانظر: إحكام الفصول (٢/ ٦٥٧ ـ ٦٥٨).

(٢) قواطع الأدلة (٤/ ٢٤٦).

(٣) المستصفى (٢/ ٣٠٧).

(٤) أي: إلى إبداء المناسبة.

(٥) أخرجه **أحمد**، (١١/ ٦٤٧)، رقم (٧٠٧٦). **وأبو داود**، رقم (١٨١). **والنسائي**، رقم (٤٤٦). **وابن ماجه**، رقم (٤٧٩). **والترمذي**، رقم (٨٢)، وقال: «**هذا حديث حسن صحيح**». ونقل عن البخاري أن هذا الحديث أصح شيء في الباب. والحديث صححه الإمام أحمد وغيره من أهل الحديث. انظر: التلخيص الحبير (١/ ٣٤٠).

مسَّ ذكر غيره»[(١)]، وقال: «وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه في عين الحكم»[(٢)]، وهنا قصر اسم (المؤثر) على ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم، لكنه في مواضعَ أُخَرَ أوضح أن المؤثر باعتبار النظر إلى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه مرتبتان:

الأولى: أن يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم، وهو الذي يقال له: إنه في معنى الأصل، وهو المقطوع به الذي ربما يعترف به منكرو القياس؛ إذ لا يبقى بين الفرع والأصل[(٣)] مباينة إلا تعدد المحل، فإنه إذا ظهر أن عين السكر أثَّر في تحريم عين الشرب في الخمر، فالنبيذ ملحق به قطعاً، وإذا ظهر أن علة الربا في التمر الطعمُ، فالزبيب ملحق به قطعاً؛ إذ لا يبقى إلا اختلاف عدد الأشخاص التي هي مجاري المعنى، ويكون ذلك كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي؛ إذ يكون الهندي والتركي في معناه.

الثانية: أن يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم لا في عينه، كتأثير أُخُوَّة الأب والأم في التقديم في الميراث، فيقاس عليه ولاية النكاح، فإن الولاية ليست هي عين الميراث، لكن بينهما مجانسة في الحقيقة، فإن هذا حقٌّ وذلك حقٌّ، فهذا دون الأول؛ لأن المفارقة بين جنس وجنس غير بعيد، بخلاف المفارقة بين محلٍّ ومحلٍّ لا يفترقان أصلاً فيما يتوهم أن له مدخلاً في التأثير[(٤)].

وقد تابع الغزاليَّ في «المستصفى» جمعٌ من الأصوليين، حيث جعلوا المؤثر مرتبتين هما: ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم، أو ظهر تأثير عينه في جنس الحكم بنصٍّ أو إجماع.

ومن هؤلاء الأصوليين: ابن قدامة (ت٦٢٠)[(٥)]، وابن رشيق (ت٦٣٢)[(٦)]، والهندي (ت٧١٥)[(٧)]، والطوفي (ت٧١٦)[(٨)].

---

(١) المستصفى (٢/ ٣٠٧).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٢٧).
(٣) أي: القياس في معنى الأصل، أو القياس بإلغاء الفارق.
(٤) انظر: المستصفى (٢/ ٣٢٧).
(٥) انظر: روضة الناظر (٢/ ٢١٠).
(٦) انظر: لباب المحصول (٢/ ٦٩٢).
(٧) انظر: الفائق (٤/ ١٦٨).
(٨) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٨١، ٣٨٩).

وفي **«شفاء الغليل»**: عرَّف المؤثر بأنه: «الذي ظهر تأثير عينه في عين الحكم المتنازع فيه بالإجماع أو النصِّ؛ في محلِّ النزاع أو غير محلِّ النزاع»[1].

وهو بمعنى أحد تعريفَيْه في «المستصفى»، والذي قصر فيه اسم المؤثر على ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم[2].

والذي يظهر من عموم كلام الغزالي: أنه يرى أن كلَّ مؤثر مناسبٌ دون العكس[3].

فظهر أن الغزالي هو أول من ربط المؤثر بالمناسب وجعل المؤثر من أقسام المناسب، فتابعه جلُّ الأصوليين، وامتنع بعضهم كالرازي (ت٦٠٦) فقد جعل المؤثر مسلكاً مستقلاً دالاً على العِلِّيَّة، وما سلكه الرازي **يظهر أنه الأضبط**؛ إذ كيف نعرِّف المناسب بأنه ما كانت دلالته على العِلِّيَّة بمجرد المناسبة، دون أن يدلَّ النص أو الإجماع على كونه علة، ثم نجعل المؤثر من أقسامه، وهو الذي كما ذكر الغزالي ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم وإن لم تكن هناك مناسبة؟! أي: إن من المؤثر ما هو مناسب وما هو غير مناسب، فالذي ليس مناسباً لا يصحُّ جعله داخلاً في المناسب!

حتى إن الغزالي حاول التفريق بين المناسب والمؤثر بما سبق، لكنه يقول بعد بيان المناسب: «وليس يتميز عن المؤثر بذاته، وإنما يتميز عن المؤثر بأن ليس من جهة النص والإجماع دلالة على كونه علة؛ بل لا دلالة عليه سوى مناسبته..»[4].

وفي ذلك يقول المَقْبَلي (ت١١٠٨): «وأما قسم المؤثر فقد رجعوا به إلى أنه النص على العلة، فلم يبقَ له من اسم المناسب الذي قسَّموه هنا معنىً، إنما هو مناسب لغة بمعنى أن له حكمةً شُرع لأجلها هي ما نَصَّ عليها الشارع، أو على ضابطها، وكل علة مناسبة بهذا المعنى؛ فلا معنى لجعل المؤثر قسماً من المناسب المحدود المصطلح»[5].

وحاول الشيخ محمد بخيت المطيعي (ت١٣٥٤) الإجابة عن ذلك فقال: «إنَّ اعتبار الشارع له ـ المناسب ـ بالنص أو الإجماع لا يخرجه عن كون طريقه في ذاته

---

(١) شفاء الغليل (ص١٤٨ ـ ١٤٩).
(٢) انظر: المستصفى (٢/٣٢٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (ص١٤٥ ـ ١٤٧).
(٤) شفاء الغليل (ص١٤٧).
(٥) نجاح الطالب (ص٥٣٢).

هي المناسبة؛ لأن اعتبار النص أو الإجماع إنما هو في كونه مؤثراً لا في كونه مناسباً»[١].

والذي يظهر أن (المؤثر) من مسالك العلة الملحقة بالإيماء والتنبيه، وقد جعله الرازي مسلكاً مستقلاً من مسالك العلة.

وبما كتبه الغزالي تكتمل نشأة (المؤثر) عند الجمهور ـ فقد تابعه جمهور الأصوليين ـ وتتضح معالمه، ويظهر المراد به، وتأتي الأدوار اللاحقة في توسيع المصطلح أو اقتصاره على ما ذكره الغزالي.

ومما سبق يمكن إيضاح مراحل تطور مصطلح المؤثر، التالية لنشأته، بحصر غالب تعريفاته واستعمالاته عند الجمهور والحنفية وبعض الأصوليين بما يلي:

أولاً: مصطلح (المؤثر) عند الجمهور:

١ ـ ما ظهر تأثيره بنصٍّ أو إجماع.

هذا التعريف للمؤثر هو أحد تعريفَي الغزالي (ت٥٠٥) في «المستصفى»[٢].

وتابعه على هذا التعريف أو التعبير كلٌّ من: ابن الحاجب (ت٦٤٦)[٣]، وابن الساعاتي (ت٦٩٤)[٤]، والبغدادي (ت٧٣٩)[٥]، وابن مفلح (ت٧٦٣)[٦]، والمرداوي (ت٨٨٥)[٧].

وفيه نوع إجمال، وإلا فالمراد به: ما دلَّ النص أو الإجماع على اعتبار عينه في عين الحكم، كما فصَّله الغزالي في موضع آخر من كتابَيْه «المستصفى»[٨]، و«شفاء الغليل»[٩]، وكما ظهر من كلام شرَّاح مختصر ابن الحاجب[١٠].

وبعض الأصوليين عرَّف المؤثر بأنه:

٢ ـ ما دلَّ النص أو الإجماع على اعتبار عينه في عين الحكم.

---

(١) سلم الوصول (٣/ ٩٦).
(٢) انظر: المستصفى (٢/ ٣٠٧).
(٣) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٠٩٨).
(٤) انظر: نهاية الوصول (٢/ ٦٣٢).
(٥) انظر: قواعد الأصول (ص٩٠).
(٦) انظر: أصول الفقه (٣/ ١٢٨٧).
(٧) انظر: التحبير (٧/ ٣٤٠٢).
(٨) انظر: المستصفى (٢/ ٣٠٧، ٣٢٧).
(٩) انظر: شفاء الغليل (ص١٥٨).
(١٠) انظر: شرح العضد (٢/ ٢٤٢)، وبيان المختصر (٣/ ١٢٣)، ورفع الحاجب (٤/ ٣٤١).

وهذا التعريف مثل الذي قبله تماماً والخلاف في العبارة وحسب.

وهو تعريف: البَـرَوِي (ت٥٦٧)[١]، والتبريزي (ت٦٢١)[٢]، وابن السبكي (ت٧٧١)[٣]، والتلمساني (ت٧٧١)[٤]، والزركشي (ت٧٩٤)[٥]، والفتوحي (ت٩٧٢)[٦].

وهناك من الأصوليين من عرَّف المؤثر بتعريفات تغاير ما ذهب إليه الغزالي، **ومن ذلك:**

٣ ـ ما أثَّر عين الوصف في عين الحكم، أو عينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم.

وإلى هذا ذهب: ابن الدَّهان (ت٥٩٢)[٧]، والآمدي (ت٦٣١)[٨]، وابن الجوزي (ت٦٥٦)[٩].

٤ ـ أن يكون الوصف مؤثراً في جنس الحكم في الأصول دون وصف آخر.

وهو تعريف: الرازي (ت٦٠٦)[١٠] **وتبعه** السراج الأرموي (**ت٦٨٢**)[١١].

ويظهر من تمثيل الرازي أنه يريد به: ما ظهر تأثير عينه في جنس الحكم.

واعترض القرافي (ت٦٨٤) على تعريف الرازي، وذكر أن عبارته غير محرَّرة[١٢].

٥ ـ ما اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم.

وهو تعريف التاج الأرموي (ت٦٥٣)[١٣]، والبيضاوي (ت٦٨٤) على قول

---

(١) انظر: المقترح (ص٢٢٠).
(٢) انظر: نفائس الأصول (٧/ ٣٤١١).
(٣) انظر: جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني (٢/ ٢٨٢).
(٤) انظر: مفتاح الوصول (ص٢١٠).
(٥) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢١٦).
(٦) انظر: شرح الكوكب المنير (٤/ ١٧٣).
(٧) انظر: تقويم النظر (١/ ٩٧).
(٨) انظر: الإحكام، للآمدي (٥/ ٢٤٦٠ ـ ٢٤٦١).
(٩) انظر: الإيضاح (ص٣٦، ١٨١).
(١٠) انظر: المحصول، للرازي (٥/ ١٩٩).
(١١) انظر: التحصيل (٢/ ٢٠١).
(١٢) انظر: نفائس الأصول (٧/ ٣٣٢١)، وقد يكون ذلك من القرافي محاكمة للرازي إلى مذهب الغزالي.
(١٣) انظر: الحاصل (٣/ ١٦٢).

بعض شُرَّاح المنهاج[١].

٦ ـ ما أثر جنسه في عين الحكم.

وهو تعريفٌ للبيضاوي على قول بعض الشراح[٢].

ثانياً: مصطلح (المؤثر) عند الحنفية:

سبق وذكرنا أن مصطلح (المؤثر) نشأ عند الدبوسي (ت٤٣٠).

وقد تابعه على كلامه: السرخسي (ت٤٨٣)[٣]، والخبازي (ت٦٩١)[٤].

وأما أصوليو الحنفية بعده فهم كما يلي:

١ ـ البزدوي (ت٤٨٢).

حيث قال: «والعدالة عندنا: هي الأثر وإنما نعني بالأثر ما **جُعل له أثرٌ في الشرع**»[٥].

قال البخاري (ت٧٣٠): «وفسَّر الشيخ ـ يقصد البزدوي ـ في بعض مصنفاته بهذه العبارة: ونعني بالتأثير أن يكون لجنس ذلك الوصف تأثيرٌ في إثبات جنس ذلك الحكم في مورد الشرع، إما مدلولاً عليه بالكتاب أو بالسُّنَّة أو بالإجماع؛ أي: يثبت أثر هذا الوصف بهذه الحجج»[٦].

٢ ـ السمرقندي (ت٥٣٩).

قال: «وأما الاستدلال فنوعان: صحيح، ومختلف فيه:

أما الذي هو صحيح فالاستدلال بالتأثير؛ ونعني به: أن يكون لجنس وصف الأصل تأثيرٌ في جنس حكم الأصل في موضوع الشرع، إما بالنص أو بالإجماع من حيث الأصل...»[٧].

---

(١) كـ: الجزري (شرحه ٥٢٥)، والجاربردي (شرحه ٢/ ٩١٢)، والبدخشي (شرحه ٣/ ٨١).

(٢) ومن هؤلاء الشرَّاح: الأصفهاني (شرحه ٢/ ٦٩١)، وابن السبكي (شرحه ٣/ ٦٤)، والإسنوي (شرحه ٢/ ٨٦١)، والشيرازي (شرحه ٢/ ٩٨٢)، وابن إمام الكاملية (شرحه ٥/ ٣٠٢).

(٣) انظر: أصول السرخسي (٢/ ١٧٦ ـ ١٧٧).

(٤) انظر: المغني (ص٣٠٢).

(٥) أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٢/ ٣٥٢).

(٦) كشف الأسرار (٣/ ٣٥٣).

(٧) ميزان النظر (ص٥٩٤).

٣ ـ النسفي (ت٧١٠).

فسَّر التأثير بأن يكون لجنس الوصف تأثيرٌ في إثبات الحكم، أو جنسِ الحكم، أو لعين الوصف تأثير في جنس الحكم أو عينه[(١)].

٤ ـ صدر الشريعة (ت٧٤٧).

قال: «والتأثير عندنا أن يثبت بنصٍّ أو إجماع اعتبارُ نوعه أو جنسه في نوعه أو جنسه؛ أي: نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه»[(٢)].

٥ ـ ابن الهمام (ت٨٦١).

نصَّ على أن الحنفية قائلون بالأربعة؛ أي: العين في العين وفي الجنس، والجنس في الجنس وفي العين[(٣)].

والخلاصة:

١ ـ يعتبر الكرخي أول من أدخل مصطلح (التأثير) للمعجم الأصولي.

وكان يريد به: (شهادة الأصول)، وسار على أثره: الجصاص (ت٣٧٠)، والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥)، وأبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

٢ ـ نُقل عن الباقلاني استعماله مصطلح (التأثير) ويظهر أنه يريد به الوصف المناسب.

٣ ـ نشأ مصطلح (المؤثر) بوضوح عند الدبوسي (٤٣٠).

٤ ـ استُعمل التأثير في كلام بعض الأصوليين بعدة معانٍ، منها: الدوران، والطرد، والعكس.

٥ ـ ربط الغزالي مصطلح (المؤثر) بالمناسب، وجعل المؤثر من أقسام المناسب.

٦ ـ استقر معنى (المؤثر) عند الغزالي في اصطلاح الجمهور.

٧ ـ أن تفسير المؤثر بأن يكون لجنس الوصف تأثيرٌ في إثبات جنس الحكم في مورد الشرع، ظهر عند الحنفية ابتداءً من البزدوي (ت٤٨٢)، وأما تقسيم المناسب لمؤثر وملائم فظهر عند صدر الشريعة (ت٧٤٧).

---

(١) انظر: كشف الأسرار (٢/ ٢٥٤). (٢) التوضيح (٢/ ٧٢).

(٣) انظر: التحرير بشرحه التقرير (٣/ ١٥٣).

٨ ـ أن المؤثر عند الحنفية أعمُّ وأشمل منه عند الجمهور، فهو مناسبٌ: مؤثر وملائم بمصطلح الجمهور.

٩ ـ فَهِمَ متأخرو الحنفية من أمثلة متقدِّميهم الذين لم يقسِّموا المناسب التقسيمات المتأخرة، أو يبيِّنوا وجه اعتبار الشارع لها، أن المؤثر هو الذي اعتبره الشرع في الأقسام الأربعة؛ أي: العين في العين وفي الجنس، والجنس في الجنس وفي العين، وذلك كما نصَّ عليه ابن الهمام وغيره[١].

أما غير الحنفية فجمهورهم على أن المؤثر هو: ما دلَّ النص أو الإجماع على اعتبار عينه في عين الحكم.

وعليه: فالمؤثر قد يكون في بعض صوره قياساً في معنى الأصل أو بعبارة أخرى: بإلغاء الفارق، وقد يطلق عليه القياسَ القطعي، أو القياس الجلي، فهو إذاً مفهوم الموافقة في حال كون المسكوت عنه مساو للحكم.

فإذا فسَّرناه بذلك فلا يكون فيه خلاف بين الأصوليين، ويجب العمل به عند الجميع؛ بل حتى منكري القياس يُقِرُّون به أو بأكثره.

ولكن عند من وسَّع مدلول المؤثر من الجمهور أو الحنفية كافة؛ يكون قياساً أدنى من سابقه فيكون فيه خلاف عند منكِرِيه، ولكنه مقبولٌ يجب العمل به عند الجمهور والحنفية، والله أعلم.



(١) التحرير بشرحه التقرير (٣/ ١٥٣).



المبحث السادس عشر

الملائـــم

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح**:

الملائِم اسم فاعل من: لاءَم يلائِم ملاءَمة.

واللام والألف والميم أصلان: **أحدهما** الاتفاق والاجتماع، **والآخر** خُلُقٌ رَدِيء.

فالأول قولهم: لَأَمْتُ الجُرْحَ، ولأَمْتُ الصَّدْعَ، إذا سَدَدْتُ، وإذا اتَّفَقَ الشيئان فقد التَأَما.

والأصل الآخر اللُّؤم، يقولون: إن اللَّئيم الشحيح المَهينُ النَّفْس، الدَّنيُّ[(١)].

ولائمَهُ مُلاءمةً: وافَقَه[(٢)].

فاللَّأم: الاتِّفاق... وتلاءَم الشيئان إذا اجتمعَا واتَّصلَا... وهذا طعام يُلائمني؛ أي: يوافقني[(٣)].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح**:

أول استعمال وقفت عليه لهذا المصطلح كان عند **الدبوسي** (ت٤٣٠) في كتابه «تقويم الأدلة»، وذلك حين اشترط لجواز العمل بعلة القياس أن يتصف الوصف بالصلاح، وفسَّر الصلاح بأن يكون الوصف **ملائماً** غير نابٍ، وقال: «تفسير الملاءَمة: أن يكون على موافقة ما جاء به الشرع من المقاييس المنقولة عن السلف، وعن الرسول ﷺ»[(٤)].

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (لَأَمَ)، (٥/٢٢٦).

(٢) القاموس المحيط، (اللُّؤمُ)، (ص١١٥٦).

(٣) تهذيب اللغة، مادة: (لَأَمَ)، (١٥/٢٧٨).

(٤) تقويم الأدلة (٣/١٠٤ ـ ١٠٥).

فكما يظهر لم يستعمله الدبوسي اسماً اصطلاحياً بقدر ما هو اسم تفسيري.

وتابعه البزدويُّ (ت٤٨٢)[١]، والسرخسيُّ (ت٤٨٢)[٢]، والنسفيُّ (ت٧١٠)[٣] فيما سبق، لكن بوضوح أكثر.

ومع أن الدبوسي قد فسَّر الملاءَمة؛ إلا أنه قد اختُلف في معناها حتى عند أصحابه الحنفية:

فجمهورهم رأى أن الملاءَمة هي ذات المناسبة والإخالة المعتبرة عند الجمهور، وممن رجَّح ذلك: التفتازاني (ت٧٩٣)[٤].

وبعض أصوليي الحنفية كصدرالشريعة (ت٧٤٧)[٥]، ذهب إلى أن الملاءَمة تغاير المناسبة بدليل جعلهم الملاءَمة شرطاً للمناسبة، وعرَّف الملاءَمة بأنها: اعتبار جنسِ الوصف في جنس الحكم.

وقد تُعُقِّب بأن هذا غير مراد، وكأنه ظنَّ أن الملائم في كلام الدبوسي هو بالمعنى الذي ذكره الغزالي!

قال التفتازاني: «خلط المصنف رحمه الله كلام الفريقين وذهب إلى أن المناسب ما يكون متضمِّناً لمصلحةٍ اعتبرها الشرع... والملاءَمة شرط زائد على ذلك فلا بدَّ أن يفسَّر بما يغايرها ويكون أخصَّ منها»[٦].

وبعد الدبوسي (ت٤٣٠)، والغزالي (ت٥٠٥)، تناول جمهور الأصوليين مصطلح الملائم على أنه أحد أقسام المناسب كما صنع الغزالي، ولكنَّ جمعاً منهم تصرَّف في معنى الملائم، وهذا لا يخلو من سببين: إما سهو وعدم ضبط منهم لهذا المصطلح، أو أنه اصطلاح ارتضوه لأنفسهم، من باب: لا مشاحة في الاصطلاح.

والغزالي (ت٥٠٥) يرى أن الملائم بهذا التفسير الذي ذكره الدبوسي (ت٤٣٠) هو في الحقيقة بمعنى المناسب عند الجمهور، ولا فرق، قال الغزالي: «ومعنى

---

(١) انظر: أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٣/ ٣٥٢، ٣٥٥، ٣٥٨).
(٢) انظر: أصول السرخسي (٢/ ١٨٤، ١٤٤، ٢٢٨، ٢٣٢).
(٣) انظر: كشف الأسرار (٢/ ٢٥٤).
(٤) انظر: التلويح (٢/ ٧٥). وانظر: حاشية مرآة الأصول، للأزميري (٢/ ٦٩).
(٥) انظر: التوضيح (٢/ ٦٩). وانظر: مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول لملّا خسرو (٢/ ٣٢٢).
(٦) انظر: التلويح (٢/ ٧٠).

مناسبته ـ أي: الوصف ـ استدعاء هذا المعنى من وجه المصلحة هذا الحكمَ، واقتضاؤه له»[١].

وقال: «المراد بالمناسب: ما هو على منهاج المصالح، بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم»[٢].

وهذا ما يؤكِّده بعض الحنفية، فالتفتازاني يقول: «ومعنى الملاءَمة: الموافقة والمناسبة للحكم، بأن يصحَّ إضافة الحكم إليه، ولا يكون نابياً عنه، كإضافة ثبوت الفُرقة في إسلام أحد الزوجين إلى إباء الآخر عن الإسلام؛ لأنه يناسبه، لا إلى وصف الإسلام؛ لأنه نابٍ عنه؛ لأن الإسلام عرف عاصماً للحقوق لا قاطعاً لها، وهذا معنى قولهم: الملاءمة أن يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف، فإنهم كانوا يعلِّلون بالأوصاف الملائمة للأحكام لا النابية عنها، **فظهر من هذا أن معنى الملاءمة هو المناسبة**، وأنها تقابل الطرد، أعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملاءمة أو تأثير، أو وجوده عند وجوده، وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين»[٣].

وبعبارة أصرح يقول الأزميري (ت١١٠٢) مؤكِّداً ما سبق: «ثم صلاح ذلك الوصف للحكم وملاءمته ومناسبته كلها عبارة عن معنىً واحد وهو موافقته للحكم. . . فظهر منه أن الملاءَمة عين المناسبة»[٤].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

بعد نشأة مصطلح الملاءمة عند الدبوسي (ت٤٣٠)، ودخوله للمعجم الأصولي على يديه، جاء **الغزالي** (ت٥٠٥) وجعل الملائم من أقسام المناسب[٥].

وعرَّفه في **«المستصفى»** بتعريفين مختلفين:

الأول: عرَّفه بقوله: «أما الملائم فعبارة عما لم يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم، كما في الصغر، لكن **ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم**.

ومثَّل له بقوله: «لا يجب على الحائض قضاءُ الصلاة دون الصوم، لما في

---

(١) شفاء الغليل (ص١٤٦).
(٢) المستصفى (٢/ ٣٠٦).
(٣) التلويح (٢/ ٦٩).
(٤) حاشية مرآة الأصول (٢/ ٣١٨).
(٥) المستصفى (٢/ ٣٠٧)، وشفاء الغليل (ص١٥٨).

قضاء الصلاة من الحرج بسبب كثرة الصلاة، وهذا قد ظهر تأثير جنسه؛ لأن لجنس المشقة تأثيراً في التخفيف، أما هذه المشقةُ نفسُها، وهي مشقة التكرر، فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر، نعم لو كان قد ورد النص بسقوط قضاء الصلاة عن الحرائر الحِيَّض وقسنا عليهن الإماء لكان ذلك تعليلاً بما ظهر تأثير عينه في عين الحكم، لكن في محلٍّ مخصوص، فعدَّيناه إلى محلٍّ آخر»[١].

والثاني بقوله: «أن يؤثر جنسه في عين الحكم»[٢]؛ أي: جنس الوصف.

ومثَّل له بنفس المثال السابق، لكن بتوجيه آخر، حيث جعل الإسقاط عينَ الحكم، سواء عند الحائض أو عند المسافر بقصر الصلاة.

وبمثل التعريف والمثال الأول؛ عرَّفه ومثَّل له في «شفاء الغليل»[٣].

ويظهر ـ والله أعلم ـ أن الغزالي اضطرب في تعريفه للملائم حيث جمع بين تعريفين متباينين لمصطلح واحد، وخلط بينهما.

وحتى المثال الذي ذكره الغزالي، مثَّل به بعض الأصوليين للتعريف الأول وبعضهم للتعريف الثاني، وبعضهم لتعريف آخر!!

وللدلالة على وجود اضطراب عند الغزالي في هذا المصطلح؛ فإن مختصِرَي «المستصفى» اختلفَا في تعريف الملائم:

فابن رشيق (ت٦٣٢) اختار التعريف الأول[٤].

وابن قدامة (ت٦٢٠) اختار التعريف الثاني[٥].

وذكر الطوفي (ت٧١٦) التعريفين، فذكر أن الملائم فيه قولان:

أحدهما: أنه ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم.

الثاني: أنه ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.

ثم أورد اعتراضاً على المثال، وأنه لا ينطبق على التعريفين كليهما، فقال: ولقائل أن يقول: هذا المثال هو من القسم الأول[٦]، وهو ما أثَّر عينه في عين الحكم؛ لأن نوع المشقة في التأثير واحدٌ، وكذا نوع الحكم، وإنما اختلفَا من جهة

---

(١) المستصفى (٢/ ٣٠٧).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٢٧).

(٣) انظر: شفاء الغليل (ص١٤٩).

(٤) انظر: لباب المحصول (٢/ ٦٩٢).

(٥) انظر: روضة الناظر (٢/ ٢١٢).

(٦) يقصد: المؤثر.

سببهما؛ إذ هذه مشقة تكرار، وهذه مشقة إتمام، وهذا سقوط أصل الصلاة، وذاك سقوط ركعتين منها[١].

ثم قال: «والأجود أن يقال في المثال المذكور: كإسقاط الصلاة عن الحائض للمشقة، فإن جنس المشقة أثَّر في عين هذا السقوط من غير تعرض لمسافر ولا غيره»[٢].

والأقرب أن الذي يؤثِّر في المثال السابق هو وصفُنا للإسقاط الوارد فيه، فمن جعل إسقاطَ الصلاة عن المسافر هو عينَ إسقاطه عن الحائض؛ فهو **اعتبارٌ لجنس الوصف** الذي هو المشقة **بجنس الحكم** الذي هو الإسقاط، وإن جعلنا الإسقاط جنساً، تحته أنواع: فإسقاط الصلاة عن الحائض نوعٌ، وإسقاط الصلاة عن المسافر نوعٌ؛ فيكون المثال من باب اعتبار الشرع جنسَ الوصف في جنس الحكم.

وهذا يتكرر كثيراً عند الأصوليين، فقد أدخلوا مصطلحاتٍ لا يمكن ضبطها بدقة، وينتج عن الاختلاف فيها اختلافات كثيرة سواء في المصطلحات أو في الأمثلة أو في المسائل، ولَيْتَهم اكتفَوا بما يناسب اللفظ العربي وتركوا هذه التشقيقات، التي لا دليل عليها من النصوص الشرعية، ولم يتطرَّق السلف لها لا من قريب ولا من بعيد، وإنما هو التأثُّر بعلم المنطق وتقسيماته.

فليتهم اكتفَوا بالأوصاف المناسبة أو المؤثرة التي هي بخلاف الأوصاف الطردية، ولم يزيدوا عليها.

ونستطيع حصر تعريفات الملائم فيما يلي:

١ ـ ما كان على موافقة ما جاء به الشرع من المقاييس المنقولة عن السلف وعن الرسول ﷺ.

وهو تعريف الدبوسي (ت٤٣٠)[٣]، وتابعه البزدوي (ت٤٨٢)[٤]، والنسفي (ت٧١٠)[٥].

٢ ـ ما لم يظهر تأثير عينه في عين الحكم لكن ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٩٩).
(٢) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٩١ ـ ٣٩٢).
(٣) انظر: تقويم الأدلة (٣/ ١٠٥).
(٤) انظر: أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٣/ ٣٥٢).
(٥) انظر: كشف الأسرار (٢/ ٢٥٤).

وهو تعريف للغزالي (ت٥٠٥)[(١)]، تابعه فيه كلٌّ من:

السُّهْرَوَرْدي (ت٥٨٧)[(٢)]، وابن الدهان (ت٥٩٢)[(٣)] وابن رشيق (ت٦٣٢)[(٤)]، وابن الجوزي (ت٦٥٦)[(٥)]، وصدر الشريعة (ت٧٤٧)[(٦)].

٣ ـ ما أثَّر جنس الوصف في عين الحكم.

وهو تعريف للغزالي[(٧)] تابعه فيه ابن قدامة (ت٦٢٠)[(٨)]، وأورده الطوفي (ت٧١٦)[(٩)].

٤ ـ ما دلَّ النص أو الإجماع على اعتبار عينه في جنس الحكم، أو جنسِه في عين الحكم، أو جنسِه في جنس الحكم.

وهو تعريف البَـرَوِي (ت٥٦٧)[(١٠)]، وتابعه: الشريف التلمساني (ت٧٧١)[(١١)].

٥ ـ الذي أثَّر نوع الوصف في نوع الحكم، وأثَّر جنسه في جنسه.

وهذا تعريف الآمدي (ت٦٣١)[(١٢)]، والبيضاوي (ت٦٨٥)[(١٣)]، والهندي (ت٧١٥)[(١٤)]، والزركشي (ت٧٩٤)[(١٥)].

ومثاله كما ذكروا: إلحاق القتل بالمثقَّل بالقتل بالمحدَّد، بجامع القتل العمد العدوان، فإنه قد ظهر تأثير عين القتل العمد العدوان في عين الحكم، وهو وجوب

---

(١) انظر: المستصفى (٢/٣٠٧)، شفاء الغليل (ص١٥٨).

(٢) انظر: التنقيحات (ص٢٩٤ ـ ٢٩٥).

(٣) انظر: تقويم النظر (١/٩٦ ـ ٩٧)، وقد أثبت محقق الكتاب ﷺ كلمة (الغاية) في صلب النص بدلاً من (العلة) كما هو على الصواب في نسخة (ب) (١/٩٧،(ص حاشية رقم (٥).

(٤) انظر: لباب المحصول (٢/٦٩٢).

(٥) انظر: الإيضاح (ص٣٧).

(٦) انظر: التوضيح (٢/٦٩).

(٧) انظر: المستصفى (٢/٣٢٧).

(٨) انظر: روضة الناظر (٢/٢١٢).

(٩) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/٣٩٢ ـ ٣٩٣).

(١٠) انظر: المقترح (ص٢٢٠).

(١١) انظر: مفتاح الوصول (ص٢١٠).

(١٢) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/٢٤٠٧ ـ ٢٤٠٨)، وعبَّر عنه تارة بقوله: «أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم، وعموم الوصف في عموم الحكم في أصل آخَرَ». الإحكام، للآمدي (٤/٢٤٠٨).

(١٣) انظر: منهاج الأصول (ص٤٧٦).

(١٤) انظر: الفائق (٤/١٦٥).

(١٥) انظر: البحر المحيط (٥/٢١٦).

القتل في المحدد، وظهر تأثير جنس القتل من حيث هو جناية على المحلِّ المعصوم بالقود في جنس القتل من حيث هو قصاص في الأيدي[١].

وتعقبَّه العجلي الأصفهاني (ت٦٥٣) وذكر أن تعريف الآمدي فيه نظر؛ وذلك لأن الآمدي اعتبر في الملائم تأثير عين الوصف في عين الحكم، وهو غير معتبر فيه، فتأثير عين الوصف في عين الحكم معتبر في المؤثر لا غير[٢].

٦ ـ المعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط (أي بغير نصٍّ أو إجماع)، إن ثبت بنصٍّ أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم، أو بالعكس، أو جنسه في جنس الحكم، فهو الملائم.

وهو تعريف ابن الحاجب (ت٦٤٦)[٣]، وتابعه: ابن الساعاتي (ت٦٩٤)[٤]، وابن مفلح (ت٧٦٣)[٥]، وابن السبكي (ت٧٧١)[٦] والمرداوي (ت٨٨٥)[٧].

وذكر **العجلي** الأصفهاني (ت٦٥٣) أن كلام الغزالي هو المعتبر في تحقيق الاصطلاح[٨]؛ أي: اصطلاح الملائم.

والخلاصة:

١ ـ أن أول من استعمل مصطلح (الملائم) الدبوسي (ت٤٣٠).

٢ ـ اختلف الأصوليون في تفسير الملاءمة، فجمهور الحنفية على أنها (المناسبة).

وبعض الحنفية يرى أنها: اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم، فهي غير المناسبة.

٣ ـ جمهور الأصوليين على أن الملائم أحد أقسام المناسب، ووقع كذلك الاختلاف في تفسيره.

٤ ـ يُلحظ عدم استقرار معنى مصطلح الملائم.

---

(١) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/٢٤٠٧ ـ ٢٤٠٨).
(٢) انظر: الكاشف عن المحصول (٦/٣٤٤).
(٣) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/١٠٩٨).
(٤) انظر: نهاية الوصول (٢/٦٣٢).
(٥) انظر: أصول الفقه (٣/١٢٨٧).
(٦) انظر: جمع الجوامع (ص٩٣).
(٧) انظر: التحبير شرح التحرير (٧/٣٤٠١).
(٨) انظر: الكاشف عن المحصول (٦/٣٤٩).

وقد نبَّه الطوفي (ت٧١٦) على أن تسمية الملائم بهذا الاسم هو تخصيصٌ اصطلاحي، وإلا فسائر أقسام المناسب ملائمةٌ بهذا الاعتبار؛ إذ هي موافقةٌ لجنس مراعاة الشرع للمصالح المناسبة[1].



(١) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٩٣).



المبحث السابع عشر

الغريب

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الغين والراء والباء أصلٌ صحيح، وكَلِمُهُ غير مُنقَاسة لكنَّها متجانسة»[١].

والغريب: الغامض من الكلام، وغَرُبَت الكلمة غرابة، وصاحبها مُغْرِبٌ...

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

مصطلح (الغريب) مصطلح قليل الاستعمال في كتب الأصول، وينحصر استعماله في جعله قسماً من أقسام المناسب عند بعض الأصوليين، وهناك من أهمله، كما سيتضح.

وأول ذِكْرٍ ـ وقفت عليه ـ لهذا المصطلح كان عند الغزالي (ت٥٠٥)، وقد تناوله في كتبه: «المستصفى»[٢]، و«شفاء الغليل»[٣]، و«أساس القياس»[٤].

ويسميه في «المستصفى»، و«شفاء الغليل» بالمناسب الغريب تارة، وبالغريب أخرى.

وقد عدَّ في «المستصفى» (الغريبَ) من أقسام الوصف المناسب الذي هو من مسالك العلة، وأقسامُه هي: المؤثر والملائم والغريب.

وهذا ما تابع عليه من تطرَّق للغريب من الأصوليين.

وعرَّف الغزاليُّ (الغريبَ) بأنه: «الذي لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع»[٥].

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (غَرَبَ)، (٤/ ٤٢٠).

(٢) انظر: المستصفى (٢/ ٣٠٧، ٣٢٧ ـ ٣٢٨).

(٣) انظر: قياس أساس (ص١٨٨، ١٩٠).

(٤) انظر: (ص٩٤).

(٥) المستصفى (٢/ ٣٠٧).

ومن أمثلته كما ذكر: الحكم بأن ترث المطلقة ثلاثاً في مرض الموت، بحجة أن الزوج قصد الفرار من ميراثها، فيعارض بنقيض قصده قياساً على القاتل، فإنه لا يرث؛ لأنه يستعجل الميراث فعورض بنقيض قصده، فإن تعليل حرمان القاتل بهذا تعليل بمناسب لا يلائم جنس تصرفات الشرع؛ لأنا لا نرى الشرع في موضع آخر قد التفت إلى جنسه فتبقى مناسبة مجردة غريبة(١).

وعرَّف الغريب في موضع آخر من «**المستصفى**» بأنه: «ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم»(٢).

ومثَّل له بتعليل إيجاب التبييت في الصوم بكونه فرضاً(٣).

والغزالي بتعريفه هذا للغريب؛ يكون ساوى بينه وبين الملائم في المعنى، وهذا فيما يبدو سبق قلم.

وفي «**أساس القياس**» ورد ذكره عرَضاً، حين نقل اعتراضاً فيه يقول المعترض: «فدعواكم ذلك مع انقسام عادة الشرع إلى اتباع المَخيل مرةً والتحكم الجامد مرةً أخرى لا وجه له، لا سيما إذا كان المعنى **غريباً** لا يشهد لاعتباره دليل إلا ثبات الحكم مقروناً به، فلا تحصل به غلبة الظن أصلاً؛ بل يبقى مجرد احتمال»(٤).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

يمكن حصر تعريفات (الغريب)(٥) بحسب التسلسل التاريخي لها بما يلي:

١ ـ الذي لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع.

وهو أحد تعريفَي الغزالي (ت٥٠٥)(٦)، وتابعه: السُّهْرَوَرْدِي (ت٥٨٧)(٧).

٢ ـ ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم.

---

(١) المستصفى (٢/٣٠٨).
(٢) المرجع السابق (٢/٣٢٨).
(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٤) انظر: أساس القياس (ص٩٤).
(٥) وتعريفات الغريب قد تذكر في سياق تقسيم المناسب، سواء تقسيمه بدون النص على اعتبار معين، وتارة بحسب اعتبار الشرع وإلغائه للوصف المناسب، أو باعتبار الملاءمة وشهادة الأصل.
(٦) انظر: المستصفى (٢/٣٠٧ ـ ٣٠٨).
(٧) انظر: التنقيحات (ص٢٩٥).

وهو تعريف للغزالي (ت٥٠٥)[1]، وتابعه: ابن قدامة (ت٦٢٠)[2]، والآمدي (ت٦٣١)[3]، وابن رشيق (ت٦٣٢)[4]، والطوفي (ت٧١٦)[5]، والتفتازاني (ت٧٩٣)[6].

٣ ـ ماشهد له أصل معين، ولكنه غير ملائم؛ أي: شهد نوعُه لنوعه، ولكن لم يشهد جنسُه لجنسه.

وهو تعريف ابن الحاجب (ت٦٤٦)[7]، والتاج الأرموي (ت٦٥٣)[8]، والبيضاوي (ت٦٨٥)[9]، وابن الساعاتي (ت٦٩٤)[10]، وابن مفلح (ت٧٦٣)[11]، والزركشي (ت٧٩٤)[12].

٤ ـ أن ترى حكماً مقروناً بمناسب، ولم يقم دليل من خارج على ثبوته به.

وهو تعريف ابن الجوزي (ت٦٥٦)، وظاهرٌ أنه بمعنى التعريف الأول.

٥ ـ وقال **ابن تيمية** (ت٧٢٨) في معنى المناسب الغريب: «أما إذا رأينا الشارع قد حكم بحكم، ورأينا فيه وصفاً مناسباً له، لكن الشارع لم يذكر تلك العلة، ولا علَّل بها نظير ذلك الحكم في موضع آخر، فهذا هو الوصف المناسب **الغريب**؛ لأنه لا نظير له في الشرع، ولا دلَّ كلام الشارع وإيماؤه عليه»[13].

ويظهر أنه في معنى تعريف الغزالي الأول.

٦ ـ وقال المرداوي (ت٨٨٥): «والغريب فيه قولان، **أحدهما**: ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، **والثاني**: ما لم يظهره تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشَّارع»[14].

---

(١) انظر: المستصفى (٢/ ٣٢٧ ـ ٣٢٨).
(٢) انظر: روضة الناظر (٣/ ٨٥١).
(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/ ٢٤١٠).
(٤) انظر: لباب المحصول (٢/ ٦٩٣)، وعبارته: ما لم يظهر تأثير عينه ولا جنسه (أي في جنس الحكم)، وهو بنفس التعريف أعلاه.
(٥) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٨١)، وذكر، للغريب تعريفين هذا أحدهما.
(٦) انظر: التلويح على التوضيح (٢/ ٧٢).
(٧) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه رفع الحاجب (٤/ ٣٤١)، وبيان المختصر (٣/ ١٢٦).
(٨) انظر: الحاصل (٣/ ١٥٣).
(٩) انظر: منهاج الوصول (ص٤٧٦).
(١٠) انظر: نهاية الوصول (٢/ ٦٣٢).
(١١) انظر: أصول الفقه (٣/ ١٢٨٧).
(١٢) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢١٧).
(١٣) الاقتضاء (٢/ ١١٠).
(١٤) التحبير (٧/ ٣٤١٨).

والخلاصة:

١ ـ أن مصطلح (الغريب) من المصطلحات نادرة الاستعمال في الكتب الأصولية.

٢ ـ أول من استعمله أبو حامد الغزالي (ت٥٠٥)، وقد يسميه بالمناسب الغريب.

٣ ـ يُلحظ عدم استقرار معنى مصطلح (الغريب).





المبحث الثامن عشر

الطــرد

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «الطاء والراء والدال أصلٌ واحد صحيح يدلُّ على إبعاد، يقال: طردْتهُ طرداً، وأَطْرَدَه السُّلطانُ وطَرَّدَه، إذا أخرجه عن بلده، والطَّرْد: معالجة أَخْذ الصَّيد، والطرِيدة: الصَّيْد، ومُطارَدَة الأقران: حملُ بعضِهم على بعض؛ وقيل ذلك لأنَّ هذا يَطْرُد ذاك، والمِطْرَد: رمح صغير، ويقال لمحَجة الطَّريق: مَطْرَدَة، ويقال: اطَّرد الشيء اطِّراداً، إذا تابَعَ بعضُه بعضاً، وإنما قيل ذلك تشبيهاً، كأنَّ الأول يطرُدُ الثَّاني.

واطَّـرَدَ الأمر: استقام، وكلُّ شيءٍ امتدَّ فهذا قياسُهُ... والطَّرِيد: الذي يُولَد بعد أخيه، فالثَّاني طريدُ الأول، وهذا تشبيه، كأنَّه طرَدَه وتَبِعه، وطريدٌ بمعنى طارِد»[(١)].

والطَّرْد مصدر، بمعنى الاطِّراد[(٢)].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

مصطلح (الطرد) مصطلح أصولي يتكرر في مباحث القياس، حين يناقش الأصوليون مدى دلالته على صحة الوصف لأنْ يكون علة شرعية، ومن ثَمَّ كونه مسلكاً معتبراً من مسالكها.

وأول من وقفنا عليه ممن تناوله بالبحث: **الجصاص** (ت٣٧٠) وسماه:
(جَرْي العلة) في بعض المواضع من كتابه «الفصول»[(٣)]، ومن ذلك قوله:

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (طَرَدَ)، (٣/ ٤٥٥) ـ باختصار ـ.
(٢) نهاية السول (٢/ ٨٧٤).
(٣) المرجع السابق (٤/ ١٦٥، ١٦٨).

«ومن الناس من يجعل **جَرْيَ العلة** في معلولاتها دلالةً على صحتها، وإن لم يعضدها دلالةٌ غيره»[١]، والسياق بطوله يظهر ذلك.

ثم بعده أبو الحسين البصري (ت٤٣٦)، ويسميه: **جريان العلة، أو الجريان، ومن ذلك قوله**: «**ومعنى جريانها** في معلولها هو: أن الحكم يتبعها في كلِّ موضعٍ وجدت فيه»[٢].

وبعدهما **ابن القصَّار (ت٣٩٧)** حيث يقول: «وهل تصح ـ أي: العلة ـ بالجريان والطرد في معلولاتها؟»[٣].

ويتضح من كلام ابن القصار في المسألة أنه يريد بطرد العلة تعلُّقَ الحكم بها أينما وجدت، فيكون أول ظهورٍ وقفنا عليه لمصطلح (الطرد) عنده.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

بعد ظهور مصطلح (**الطرد**) عند ابن القصار (ت٣٩٧)؛ نجده متداولاً عند أكثر الأصوليين بعده بالمعنى ذاته، ولكن يريد به بعض الأصوليين معنىً آخر، وقد يطلق عليه بعض الأصوليين اسماً غير الطرد.

ومحاولة لِلَمِّ شتات الموضوع وترتيباً له نعرضه في فروع:

الفرع الأول: بيان الأصوليين الذين استعملوا مصطلح **الطرد** بذات المعنى الوارد عند الجصاص (ت٣٧٠)، وابن القصار (ت٣٩٧)؛ أي: بمعنى الوصف المطردِ الحكمَ، الذي يوجد الحكم كلما وجد، وهو الاطراد، وهم: **ابن فورك (ت٤٠٦)**[٤]، **والدبوسي (ت٤٣٠)**[٥]، **وأبو يعلى (ت٤٥٨)**[٦]، **والباجي (ت٤٧٤)**[٧]، **والشيرازي (ت٤٧٦)**[٨]، **والغزالي (ت٥٠٥)**[٩]، **وأبو الخطاب (ت٥١٠)**[١٠]، **وابن**

---

(١) الفصول (٤/ ١٦٥).
(٢) المعتمد (٢/ ٧٨٦، و٢/ ٨٣٢ ـ ٨٣٣). وانظر له: القياس الشرعي ـ ملحق بالمعتمد ـ (٢/ ١٠٣٨).
(٣) مقدمة ابن القصار (ص١٧١).
(٤) انظر: الحدود (ص١٥٥).
(٥) انظر: تقويم الأدلة (٣/ ١٦٨).
(٦) انظر: العدة (١/ ١٧٧).
(٧) انظر: إحكام الفصول (٢/ ٦٥٥ ـ ٦٥٦، والحدود (ص١١٣).
(٨) انظر: شرح اللمع (٢/ ٨٦٤).
(٩) انظر: المستصفى (٢/ ٣١٨).
(١٠) انظر: التمهيد (٤/ ٣٠).

عقيل (ت٥١٣)[١]**، وابن بَرْهان (ت٥١٨)**[٢]**، والسمرقندي (ت٥٣٩)**[٣]**، وابن العربي (ت٥٤٣)**[٤]**، وابن رشيق (ت٦٣٢)**[٥]**، وابن السبكي (ت٧٧١)**[٦]**، والتفتازاني (ت٧٩٣)**[٧].

ولا يعني ذلك أنهم لا يستعملونه في معنىً آخر؛ كما سيأتي بيانه.

وقد عرَّف عدد من هؤلاء الأصوليين (الطردَ) يريدون به الاطراد، **فمنهم**:

١ ـ **ابن فورك (ت٤٠٦)** فقال: «الطرد: وجود الحكم لوجود العلة»[٨].

والتعريف ذاته عند الباجي (ت٤٧٤) في كتابه «الحدود»[٩]، والتفتازاني (ت٧٩٣) في كتابه «حدود أصول الفقه» (ت٧٩٣)[١٠].

وينقص هذا التعريف ما يدلُّ على استمرار العلة وتكريرها، فكان الأنسب أن يقال: وجود الحكم كلما وجدت العلة؛ إذ وجود الحكم لوجود العلة قد يكون بالمناسبة وغيرها مثلاً من مسالك العلة.

٢ ـ **أبو الخطاب (ت٥١٠)** حيث قال: «الطرد هو جريان العلة في معلولاتها، وسلامتها من النقض[١١]، أو أصلٍ يردها من كتاب أو سُنَّة أو إجماع»[١٢].

٢ ـ **ابن السبكي (ت٧٧١)** حيث قال: «الطرد: هو مقارنة الحكم للوصف»[١٣].

الفرع الثاني: المصطلحات المستعملة في نفس المعنى السابق.

هناك من الأصوليين من عبَّر عن مصطلح الطرد بمعناه السابق بتعبير آخر، **ومن ذلك**:

١ ـ **جَرْي أو جَرَيان العلة، أو الجَرَيان أو الجَرْي**، ونقلنا كلام الجصاص

---

(١) انظر: الجدل (ص٢٩٨).
(٢) انظر: الوصول (٢/٢٩٩، ٣٠٣).
(٣) انظر: ميزان النظر (٥٧٣، ٦٠٦).
(٤) انظر: المحصول، لابن العربي (ص١٢٧).
(٥) انظر: لباب المحصول (٢/٦٩٦).
(٦) انظر: جمع الجوامع (ص٩٤ ـ ٩٥).
(٧) انظر: حدود أصول الفقه (ص١٠٠).
(٨) الحدود، لابن فورك (ص١٥٥).
(٩) انظر: الحدود، للباجي (ص١١٣).
(١٠) انظر: حدود أصول الفقه (ص١٠٠).
(١١) النقض هو: وجود العلة وعدم الحكم. الحدود، للباجي ١١٦).
(١٢) التمهيد (٤/ ٣٠).
(١٣) جمع الجوامع (ص٩٤ ـ ٩٥).

(ت٣٧٠)، وأبي الحسين قبلُ قريباً[١]، وعبَّر بها كذلك: الشيرازي (ت٤٧٦)[٢]، والباجي (ت٤٧٤)[٣]، والسمعاني (ت٤٨٩)[٤]، والغزالي (ت٥٠٥)[٥]، والرازي (ت٦٠٦)[٦] وغالباً مايقرنونه بالطرد أو الاطراد.

٢ ـ **الاطراد**، ومنهم: ابن قدامة (ت٦٢٠)[٧]، والطوفي (ت٧١٦)[٨].

ومن أمثلة تعريفاتهم:

ـ قول ابن قدامة: «**اطراد** العلة، هو: استمرار حكمها في جميع محالِّها»[٩].

ـ وقول الطوفي: «**اطراد** العلة هو وجود الحكم بوجودها حيث وجدت»[١٠].

٣ ـ **الدوران**، كما أشار له ابن الجوزي (ت٦٥٦)[١١].

الفرع الثالث: الأصوليون الذين فسَّروا الطرد بمعنى الوصف الطردي؛ أي: غير المناسب، أو المقابل للمناسب، ومنهم: الباقلاني (ت٤٠٣)[١٢]، والجويني (ت٤٧٨)[١٣]، والسمعاني (ت٤٨٩)[١٤]، والرازي (ت٦٠٦)[١٥]، والقرافي (ت٦٨٤)[١٦]، وابن السبكي (ت٧٧١)[١٧].

ومن أمثلة تعريفاتهم:

ـ **قول الجويني (ت٤٧٨)**: «الطرد هو الذي لا يناسب الحكم ولا يشعر به»[١٨].

ـ **وقول السمعاني (ت٤٨٩)**: «وأما الطرد فإنه تعليق الحكم بما لا يناسب الحكم، ولا يشعر به، ولا يقتضيه»[١٩].

---

(١) انظر: (ص٧٧٤) من هذا البحث.
(٢) انظر: التبصرة (ص٤٣٧، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٣).
(٣) انظر: إحكام الفصول (٢/ ٦٥٥).
(٤) انظر: قواطع الأدلة (٤/ ٢٣٣).
(٥) انظر: شفاء الغليل (ص٤٦٢).
(٦) انظر: المحصول، للرازي (٥/ ٢٢١).
(٧) انظر: روضة الناظر (٣/ ٨٩٦).
(٨) شرح مختصر الروضة (٣/ ٧١٩).
(٩) روضة الناظر (٣/ ٨٩٦).
(١٠) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٧١٩).
(١١) انظر: الإيضاح (ص١٩٣ ـ ١٩٤).
(١٢) كما في النقل الذي أورده الرازي عنه في المحصول (٥/ ٢٠١).
(١٣) انظر: البرهان (٢/ ٥١٧).
(١٤) انظر: قواطع الأدلة (٤/ ١٩٠).
(١٥) انظر: المحصول، للرازي (٥/ ٢٠١).
(١٦) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٩٨).
(١٧) انظر: الإبهاج (٣/ ٧٨).
(١٨) البرهان (٢/ ٥١٧).
(١٩) قواطع الأدلة (٤/ ١٩٠) ـ باختصار ـ.

الفرع الرابع: الأصوليون الذين استعملوا مصطلحَ **الطرد** بمعنى الاطراد والوصفِ الطردي، ففسَّروه بالمعنيَيْن، ومنهم: الرازي (ت٦٠٦)[١]، والمرداوي (ت٨٨٥)[٢].

وعلى سبيل المثال:

١ ـ **يقول الرازي** (ت٦٠٦) ذاكراً أحد مسالك العلة: «الطرد والمراد منه الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب؛ إذا كان الحكم حاصلاً مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحلِّ النزاع، فهذا هو المراد من الاطراد والجريان»[٣].

ـ **ويقول المرداوي (ت٨٨٥)**: «والطرد: مقارنة الحكم للوصف بلا مناسبة، لا بالذات ولا بالتبع»[٤].

الفرع الخامس: الأصوليون الذين نصُّوا على التفريق بين المصطلحين المشتبهين، حيث نصَّ جمع من الأصوليين على التفريق بين مصطلح الطرد أو الاطراد وبين الوصف الطردي، ومنهم: ابن التلمساني (ت٦٤٤)[٥]، والقرافي (ت٦٨٤)[٦]، والإسنوي (ت٧٧١)[٧]، والصنعاني (ت١١٨٢)[٨]، والشنقيطي (ت١٣٩٣)[٩]، **ومن أمثلة كلامهم:**

١ ـ **القرافي (ت٦٨٤)** حيث يقول: «**الطرد** ثبوت الحكم في جميع صوره، **والطردي** عدم المناسبة، والطرد والاطراد بمعنىً واحد»[١٠]؛ أي: لغةً.

٢ ـ **والإسنوي** (ت٧٧٢) حين نبَّه على ذلك بقوله: «واعلم أن التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب **بالطرد** ذكره جماعة، والتعبير المشهور فيه هو الطردي بزيادة الياء، وأما الطرد فمن جملة الطرق الدالة على العِلِّيَّة»[١١].

---

(١) انظر: المحصول، للرازي (٥/ ٢٠١).
(٢) انظر: التحبير (٧/ ٣٤٤٥).
(٣) المحصول، للرازي (٥/ ٢٠١).
(٤) التحبير (٧/ ٣٤٤٥).
(٥) انظر: شرح المعالم (٢/ ٣٥٧).
(٦) انظر: نفائس الأصول (٨/ ٣٥٣٠).
(٧) انظر: نهاية السول (٢/ ٨٦٥).
(٨) انظر: إجابة السائل (ص١٩٥).
(٩) مذكرة الشنقيطي (ص٤١٠).
(١٠) نفائس الأصول (٨/ ٣٥٣٠).
(١١) نهاية السول (٢/ ٨٦٥).

٣ ـ **والشنقيطي (ت١٣٩٣)** حيث قال: «لا يلتبس عليك الطرد بالوصف الطردي، فإن الطرد هو ما عرفناه الآن في هذا المسلك، والوصف الطردي هو الذي ليس في إناطة الحكم به مصلحة، كالطول والقصر»[(١)].

والخلاصة:

١ ـ أن أول ورودٍ **لمعنى** (الطرد) وقفنا عليه كان عند الجصاص (ت٣٧٠)، وسماه: جري العلة في معلولاتها.

٢ ـ أن أول ظهورٍ **لمصطلح** (الطرد) ورد عند ابن القصار (ت٣٩٧)؛ ومعناه عندهما: وجود الحكم كلما وجدت علته.

٣ ـ استعمل عدد كبير من الأصوليين مصطلح (الطرد) بالمعنى السابق.

٤ ـ ورد مصطلح (الطرد) عند الباقلاني (ت٤٠٣) ـ كما نُقل عنه ـ بمعنىً آخر وهو: الوصف الذي لا يناسب بالذات ولا بالتبع.

٥ ـ استعمل جمع من الأصوليين معنى (الطرد) بما فسَّره به الباقلاني.

٦ ـ نبَّه بعض الأصوليين على أن (الطرد) يغاير (الطردي)، وهذا ما استقر عليه المتأخرون.



---

(١) مذكرة الشنقيطي (ص٤١٠).



المبحث التاسع عشر

الــدوران

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

الدوران: الدال والواو والراء أصلٌ واحد يدلُّ على إحداق الشيء بالشيء من حوالَيه، يقال دارَ يدُور دَوراناً، والدَّوَّارِيُّ: الدَّهر؛ لأنه يَدُور بالنَّاس أحوالاً[(١)].

وقد جاؤا بالفَعَلان في أشياءَ تقارَبَتْ في اشتراكها في الاضطراب والحركة كالطَّوفان والدَّوران والجولان، تشبِيهاً بالغَلَيان والغَثَيان؛ لأن الغَلَيان تقلُّب ما في القِدْر وتصرُّفه[(٢)].

فالدوران: الطواف حول الشيء[(٣)].

سُمِّي بذلك؛ لأن الحكم دار مع علته وجوداً وعدماً، كما سيتضح بإذن الله تعالى.

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

(الدوران) من المصطلحات التي ينحصر استعمالها عند الأصوليين في مسالك العلة، وهو من المصطلحات التي مرَّت تسميتها بعدة أدوار، مع عدمِ تفاوتٍ في معنى المصطلح.

لكن أول ورود للمفهوم الذي يحمله المصطلح كان في كلام للإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١)، فقد نقل عنه أبو يعلى (ت٤٥٨) قوله: «... إذا أقبل به وأدبر فكان مثله في كلِّ أحواله؛ فهذا ليس في نفسي منه شيء».

عقَّب على ذلك أبو يعلى (ت٤٥٨) فقال: «فقد صرَّح بأن وجود الحكم

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (دَوَرَ)، (٢/ ٣١٠).

(٢) المخصص، لابن سيده (٤/ ٢٨٥).

(٣) التعريفات، للجرجاني (ص١٤١).

بوجوده، وعدمَه بعدمه؛ دليلٌ واضح على صحة القياس»[١].

وهذا هو معنى مصطلح الدوران الذي نحن بصدد بحثه.

ثم نجد **المفهوم** نفسه عند الكرخي (ت٣٤٠) فيما نقله عنه الجصاص (ت٣٧٠)، فيقول الكرخي: «ذلك لأنَّا وجدنا المختلفين في علة تحريم التفاضل كل واحد منهم يمكنه الاستدلال على صحة علته بوجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها»[٢].

وبمثل هذه العبارة عبَّر تلميذه الجصاص (ت٣٧٠) حيث يقول: «ومَا ذَكَرْته من وجود الحُكْم بوجود المعنى، وزوالِه بزواله...»[٣].

ومثَّل له بقوله: «ألا ترى أنَّ قوله ﷺ في السَّمْنِ الذي ماتَتْ فيه الفأْرَة: **«إنْ كان مائعاً فأَرِيقُوه، وإنْ كان جامداً فألقُوها وما حولها»**[٤]. قد دلَّ به على أن مجاورة النجاسة هي علة التنجيس؛ لأنه حين جاورت السمن الجامد أَمَرَ بإلقائها وما حولها مما جاورها، دون ما لم يجاورها، ولما جاور المائع، أو عامته أُمِرنا بإراقة الجميع، فعلَّق حكم التنجس بمجاورته للنجاسة، وأزاله بزوالها، فكان ذلك دلالةً من فحوى الخطاب على المعنى الذي علَّق الحكم به»[٥].

وممن ذكره من الأصوليين بدون استعمال مصطلح له: القاضي عبد الجبار (ت٤١٥)، وأبو الحسين البصري (ت٤٣٦) فنراهما يعدُّون من مسالك العلة: أن **يوجد الحكم بوجوده** ـ أي: الوصف ـ، **ويعدم بعدمه**[٦]؛ **بحسب تعبير الأول، أو: أن يُوجد الحكم في الأصل عند حُصُوله صفة وينتفي عند انتفائها**، بحسب تعبير الآخِر[٧].

---

(١) العدة (٥/ ١٤٣٢). (٢) الفصول (٤/ ١٦٠).

(٣) المرجع السابق (٤/ ١٦٣)، وانظر: (٤/ ١٦٤) كذلك.

(٤) أخرجه **أبو داود** بلفظ مقارب، رقم (٣٨٤٢). وصححه ابن الملقن في البدر المنير (٦/ ٤٤٥)، وقال **الترمذي** عنه: وهذا حديث غير مَحْفُوظ، قال: وسمعت **البخاري** يقول: هو خطأ. سنن الترمذي (٤/ ٢٥٦)، ولعله يريد أن المحفوظ من هذا الحديث هو ما رواه أن النبي ﷺ سُئل عن فأرة سقطت في سَمْن فقال: (ألقوها وما حولها وكلوه)، وأخرجه **البخاري**، رقم (٥٢٢٠).

(٥) الفصول (٤/ ١٦٢). (٦) المغني (١٧/ ٣٣٣).

(٧) المعتمد (٢/ ٧٨٤)، وكتاب القياس الملحق بالمعتمد (٢/ ١٠٣٧).

ويكتفيان بالتعبير عن الدوران بذلك.

ثم تناول (الدورانَ) الباقلاني (ت٤٠٣) وسماه الطرد والعكس، أو الاطراد والانعكاس، فقد نقل عنه الجويني (ت٤٧٨) قوله: «فأما **الطرد والعكس** فلم يؤثر عنهم ـ أي: الصحابة ﷺ ـ التعلقَ به»[1].

ونقل عنه أيضاً في «التلخيص» قوله: «إذا قدَّرتم الشدَّة علة **لاطرادها وانعكاسها** فقد تقارنها أوصاف توجد بوجود الشدة وتعدم بعدمها، وذلك لا يوجب تعليق الحكم على بعضها، وذلك نحو الرائحة المخصوصة التي تكون في الخمر للشدة، فإن هذا الضرب مما يوجد بوجود الشدة ويعدم بعدمها، ثم لا يعلق الحكم عليه، فبطل رعاية **الاطراد والانعكاس**»[2].

وبعد الباقلاني (ت٤٠٣) جاء **الدبوسي** (ت٤٣٠) وظهر مصطلح الدوران بمعناه السابق على يده في كتابه «تقويم الأدلة»، فهو يقول: «ولما ثبت أن **الدوران** لا يدلُّ على الصحة ولا عدمه يدلُّ على الفساد سقط اعتبار هذا الدليل أصلاً»[3].

ويقول مبيِّناً مرادَه بالدوران: «وأما قول عامة العلماء؛ فلأن دوران الحكم معه وجوداً وعدماً لا يدلُّ على الصحة؛ لأن الحكم كما يدور وجوده مع العلة فيدور مع الشرط»[4].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

عرفنا أن مصطلح (**الدوران**) ظهر عند الدبوسي (ت٤٣٠)، وإن كان معناه قد ظهر عند متقدمين عنه بمصطلحٍ آخرَ كالجصاص (ت٣٧٠) باسم: جري العلة، والباقلاني (ت٤٠٣) باسم: الطرد والعكس.

وقد استَعمل مصطلحَ الطرد والعكس أو الاطراد والانعكاس بمعنى الدوران جمعٌ من الأصوليين، منهم: الجويني (ت٤٧٨)[5]، والسمعاني (ت٤٨٩)[6]،

---

(١) البرهان (٢/٥٤٨).

(٢) التلخيص (٣/٢٦١).

(٣) تقويم الأدلة (٣/١١٧).

(٤) المرجع السابق (٣/١١٤).

(٥) انظر: البرهان (٢/٥٤٦).

(٦) انظر: قواطع الأدلة (٤/٢٣٠).

والغزالي (ت٥٠٥)[١]، والبَرَوِي (ت٥٦٧)[٢] وابن قدامة (ت٦٢٠)[٣]، والآمدي (ت٦٣١)[٤]، وابن الحاجب (ت٦٤٦)[٥]، وابن الجوزي (ت٦٥٦)[٦]، وابن تيمية (ت٧٢٨)[٧]، وابن مفلح (ت٧٦٣)[٨].

أما من استعمل مصطلح (الدوران) من الأصوليين، فهم: السرخسي (ت٤٨٣)[٩]، والرازي (ت٦٠٦)[١٠] والقرافي (ت٦٨٤)[١١]، والبيضاوي (ت٦٨٥)[١٢]، والهندي (ت٧١٥)[١٣]، والطوفي (ت٧١٦)[١٤]، والبغدادي (ت٧٣٩)[١٥]، وابن جزي (ت٧٤١)[١٦]، وصدر الشريعة (ت٧٤٧)[١٧]، وابن السبكي (ت٧٧١)[١٨]، والشريف التلمساني (ت٧٧١)[١٩]، والزركشي (ت٧٩٤)[٢٠]، وابن اللحام (ت٨٠٣)[٢١]، والكمال بن الهمام (ت٨٦١)[٢٢]، والمرداوي (ت٨٨٥)[٢٣].

ولكن بعد الدبوسي استجدَّت أَسَامٍ أُخَرُ لمصطلح الدوران، وهي بحسب تسلسلها الزمني كالتالي:

١ ـ تسمية الدوران بـ (التأثير).

وأول من سماه بهذا الاسم ـ بحسب ماوقفت عليه ـ هو القاضي **أبو الطيب الطبري** (ت٤٥٠).

---

(١) انظر: المستصفى (٢/ ٣١٥، وشفاء الغليل (ص٢٦٦).
(٢) انظر: المقترح (ص٢٣٦).
(٣) انظر: روضة الناظر (٣/ ٨٦١).
(٤) انظر: الإحكام، للآمدي (٤/ ٢٤٤٤).
(٥) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/ ١١٠٦).
(٦) انظر: الإيضاح (ص٤١، ١٨٦).
(٧) انظر: مجموع الفتاوى (٩/ ١٩٧).
(٨) انظر: أصول الفقه (٣/ ١٢٩٧).
(٩) انظر: أصول السرخسي (٢/ ١٧٦، ١٨٠، ١٨٢).
(١٠) انظر: المحصول، للرازي (٥/ ٢٠٧)، المعالم (٢/ ٣٢٩).
(١١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٩٦).
(١٢) انظر: المنهاج (ص٤٨١).
(١٣) انظر: الفائق (٤/ ١٩٥).
(١٤) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٤١٢).
(١٥) انظر: قواعد الأصول (ص٩٢).
(١٦) انظر: تقريب الوصول (ص٣٦٦).
(١٧) انظر: التوضيح (٢/ ٧٧).
(١٨) انظر: جمع الجوامع (ص٩٤).
(١٩) انظر: مفتاح الوصول (ص٧٠٥).
(٢٠) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢٤٣).
(٢١) انظر: المختصر (ص٨٠٣).
(٢٢) انظر: التحرير بشرحه تيسير التحرير (٤/ ٤٩).
(٢٣) انظر: التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٤٣٧).

فقد نقل عنه **السمعاني** (ت٤٨٩) قوله: «وأما التأثير فهو أن يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها»[(١)]، ومثَّل للتأثير بقوله: «الشدة في الخمر يثبت التحريم عند وجودها ويزول بزوالها، كذلك الرق في علة نقصان الحدِّ يوجد النقصان بوجوده ويكمل بزواله»[(٢)].

وممن سمى الدوران تأثيراً وفسَّره بتفسير أبي الطيب السابق: أبو يعلى (ت٤٥٨)[(٣)]، والشيرازي (ت٤٧٦)[(٤)].

٢ ـ العكس.

وهذا نادر، وأشار إليه أبو يعلى (ت٤٥٨)[(٥)]، وابن رشد (ت٥٩٥)[(٦)].

٣ ـ السلب والوجود.

وقد وقع في كلام أبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦)[(٧)]، وأبي الخطاب (ت٥١٠)[(٨)].

٤ ـ الملازمـة.

وهو استعمال الأسمندي (ت٥٥٢)[(٩)].

٥ ـ الاطـراد.

ذكر البزدوي (ت٤٨٢) أن بعض أهل الطرد فسَّر الاطراد بالوجود عند الوجود والعدم عند العدم[(١٠)]، وذكر ابن الجوزي (ت٦٥٦) أن بعض الفقهاء جعل الاطراد من أقسام الدوران، وعبَّر عنه في الاستعمال بالدوران[(١١)].

٦ ـ الجَرَيـان.

ذكر الزركشي (ت٧٩٤) أن الأقدمين يعبِّرون عنه بذلك[(١٢)].

---

(١) انظر: قواطع الأدلة (٤/ ٢٢٤).
(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) انظر: العدة (٥/ ١٤٣٢).
(٤) انظر: شرح اللمع (٢/ ٨٥٧).
(٥) انظر: العدة (٥/ ١٤٣٢).
(٦) انظر: الضروري (ص١٣٠).
(٧) انظر: اللمع (ص١١٢)، والتبصرة (ص٤٤٥).
(٨) انظر: التمهيد (٤/ ٢٤).
(٩) انظر: بذل النظر (ص٦٢١ ـ ٦٢٢).
(١٠) أي: وجود الحكم عند وجود الوصف، وعدمه بعدمه.
انظر كلام البزدوي في أصوله بشرح كشف الأسرار (٣/ ٣٦٥).
(١١) الإيضاح (ص١٩٤).
(١٢) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢٤٣).

وأما عن تعاريف الأصوليين للدوران، فهي متطابقة أو متقاربة إلى حدٍّ كبير جدّاً، وتدور غالبها على أنه **وجود الحكم بوجود الوصف، وعدمه بعدمه**.

ولكن بعض الأصوليين يعبِّر بـ: ترتُّب الحكم. . .، أو ثبوت الحكم. . .، أو اقتران ثبوت الحكم. . .، أو حدوث الحكم. . .، وكلها بنفس المعنى.

ونجد من الأصوليين من يعبِّر بـ: الوصف، ومنهم من يعبِّر بـ: العلة.

وعرَّفه البَـرَوِي (ت٥٦٧) بقوله: «**أن يعيِّن وصفاً غير طردي**، فيقول: **آية كونه علةً الاطرادُ وعدم الانتقاض والانعكاس؛ أي: دار الحكم معه وجوداً وعدماً**»[1].

وعرَّفه ابن تيمية (ت٧٢٨) بأنه: «**تلازم الحكم والعلة وجوداً وعدماً**»[2].

وهما بمعنى ما سبق، غير أن تقييد البَـرَوِي للوصف بغير الطردي من الأهمية بمكان.

ومما سبق نلحظ أن مراحل مصطلح (الدوران) كانت على النحو التالي:

١ ـ التعبير عنه بمعناه دون وضع مصطلحٍ له، وهو حاصل في كلام الإمام أحمد (ت٢٤١)، والكرخي (ت٣٤٠)، والجصاص (ت٣٧٠)، والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥)، وأبي الحسين البصري (ت٤٣٦).

٢ ـ تسميته **بالطرد والعكس**، كما وقع عند القاضي الباقلاني (ت٤٠٣)، وتابعه جمع من الأصوليين.

٣ ـ تسميته **بالدوران**، واستعمله الدبوسي (ت٤٣٠) وأكثر الأصوليين بعده.

٤ ـ تسميته **بالتأثير** وقد عبَّر عنه بذلك القاضي أبو الطيب الطبري (ت٤٥٠) وتابعه جمع من الأصوليين، لكنه استعمالٌ يبدو أنه اندثر.

٥ ـ تسميته بأسماء غير شائعة، وهي **السلب والوجود، والملازمة، والعكس، والاطراد، والجريان**.

٦ ـ كل تعاريف الدوران تؤدي المعنى المراد، ويمكن ترجيح تعريف البَـرَوِي (ت٥٦٧) لدقته.

---

(١) المقترح (ص١٣٦ ـ ١٣٧).

(٢) مجموع الفتاوى (١٩٧/٩).



المبحث العشرون

السبـــر والتقسيـــم

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مصطلح (السَّبْر والتقسيم) مركب من لفظين متعاطفين: السبر والتقسيم.

أما السَّبْر، فقال ابن فارس(ت٣٩٥): «السين والباء والراء، فيه ثلاث كلماتٍ متباينةُ القياس، لا يشبهُ بعضُها بعضاً.

فالأولُ السَّبْر، وهو رَوْزُ الأمرِ وتعرُّف قدْرِهِ، يقال: خَبَرْتُ ما عند فلان وسَبَرْتُهُ، ويقال: للحديدة التي يُعرف بها قدرُ الجِراحة مِسْبار.

والكلمة **الثانية**: السِّبْر، وهو الجمال والبهاء.

وأما الكلمة **الثالثة** فالسَّبْرَة، وهي الغَدَاة الباردة»[1].

والأصل الذي له صلة بمصطلحنا هنا: الأصل الأول.

والسَّبْرُ: التَّجرِبةُ، وسَبَرَ ما عنده؛ أي: جَرَّبه، وسبر الجرح بالمسبار؛ أي: نظر ما مقداره، والسِّبارُ: فَتيلةٌ تُجْعَلُ في الجُرْح[2].

وأما التقسيم فقال ابن فارس (ت٣٩٥): «القاف والسين والميم أصلان صحيحان، يدلُّ **أحدهما** على جمالٍ وحُسن، **والآخر** على تجزئة شيء.

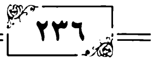
فالأول القَسَام، وهو الحُسْن والجمال، وفلانٌ مُقَسَّم الوجه؛ أي: ذو جمالٍ، والقَسِمة: الوجه، وهو أحسن ما في الإنسان.

والأصل الآخر: القَسْم: مصدر قَسَمْت الشيءَ قَسْماً، والنَّصيب قِسمٌ بكسر القاف، فأمَّا اليمين فالقَسَم، قال أهلُ اللغة: أصل ذلك من القَسَامة، وهي الأيمان تُقْسَم على أولياء المقتول إذا ادَّعَوْا دمَ مقتولهم على ناسٍ اتَّهموهم به، وأمسى فلانٌ

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (سَبَرَ)، (٣/ ١٢٧).

(٢) العين (٧/ ٢٥١).



متقسَّماً؛ أي: كأنَّ خواطرَ الهموم تقسَّمَتْه»[١].

والأصل الذي له صلة بمصطلحنا هنا: الأصل الآخِر.

والتقسيم: التفريق[٢].

ويظهر مما سبق وجه تسمية المصطلح بذلك؛ لأن الناظر في العلة يقسم الصفات، ويختبر صلاحية كل واحدة منها للعلية[٣].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح (السَّبْر والتقسيم) من المصطلحات الأصولية التي ارتبطت في علم الأصول بمباحث العلة، فهو أحد مسالكها الكاشفة عنها عند الجمهور، وقد تأخر ظهوره، فلم يرد عند متقدمي الأصوليين، وإنما ورد معناه عند بعضهم كالجصاص (ت٣٧٠)، وفي ذلك يقول: «ومما يستدلُّ به على صحة العلة: أن تنحصر علل القائسين على وجوه معلومة، ثم تقوم الدلالة على فساد سائر الوجوه، إلا وجهاً واحداً منها، فيكون فساد ما عداه من الوجوه، مع العلم بأنه لا بدَّ من أن تكون العلة أحد الوجوه دلالةً على صحة كونه علةً»[٤].

وكلامه من الوضوح بمكان، وتضمَّن معنى المصطلح بتمامه.

وبعده تَنَاول الباقلاني (ت٤٠٣) السبر والتقسيم بحسب ما نقله عنه الجويني (ت٤٧٨) حيث قال: «ومما أجراه القاضي وغيره من الأصوليين في محاولة إثبات علل الأصول **السبر والتقسيم، ومعناه على الجملة**: أن الناظر يبحث عن معانٍ مجتمعة في الأصل ويتتبعها واحداً واحداً، ويبيِّن خروج آحادها عن صلاح التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه»[٥].

ونجد المسلك مذكوراً أيضاً عند ابن فورك (ت٤٠٦) لكن بمعناه لا بلفظه،

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (قَسَمَ)، (٥/ ٨٦). (٢) الصحاح، مادة: (قَسَمَ)، (٥/ ٢٠١١).

(٣) انظر: تشنيف المسامع (٣/ ٢٧٥). (٤) الفصول (٤/ ١٥٨).

(٥) البرهان (٢/ ٥٣٤). وهل سمى الباقلاني هذا المسلك بالسبر والتقسيم، أو المسمِّي هو الجويني؟ احتمالان، فليس فيما نقله الجويني ما يبيِّن ذلك، وسنجد أن مما يقوِّي عدم استعمال الباقلاني لهذا المصطلح أنه غير مستعمل في عصره؛ بل جعله في كتابه التمهيد (ص٣٨) من أنواع الاستدلال، لكن بدون أن يسميه باسم خاصٍّ، فيظهر أن تسميته بهذا الاسم إنما وردت عند الجويني، والله أعلم.

فنراه يقول بحسب ما ينقله لنا الزركشي (ت٧٩٤): «إذا كانت في المسألة عللٌ ففسدت إلا واحدةٌ، هل ذلك دليلٌ على صحتها؟ وجهان، الصحيح: نعم»(١).

وهذا هو معنى السبر والتقسيم.

وكذلك نجد المسلك مذكوراً عند أبي الحسين البصري (ت٤٣٦) لكن دون وضع مصطلح له، فهو يقول في سياق طرق العلة الصحيحة: «أن يجمع الأمة أو القائسون منها على تعليل أصل، ويختلفوا في علته، فيبطل إلا علة واحدة فيعلم صحتها؛ لأنها لو فسدت لخرج الحق عن أيدي الأمة»(٢).

وبعدهم يأتي الماوردي (ت٤٥٠) ليبدأ في نفس المسار؛ أي: بذكر معنى هذا المسلك دون وضع مصطلح له، لكن يبدأ في ربطه بألفاظ تقرِّب المصطلح للنشوء، فهو يقول: «وإن وجد في معنى الأصل ما يكون مؤثراً في الحكم سَبَـَر جميع معانيه، ولم يقتصر على المعنى الأول؛ لجواز أن يكون بعده ما هو أقوى منه، ليكون حكم الأصل معتبراً بأقوى معانيه»(٣).

فنرى أن الماوردي ذكر لفظة (سبر)، ويظهر أنها أثارت فكرة وضع المصطلح لهذا المسلك.

وبعد الماوردي حدثت نُقْلة في نشوء المصطلح عند أبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦) حيث سمى هذا المسلك بـ (التقسيم)، فنراه يقول عادّاً من أقسام الاستدلال: «الاستدلال بالتقسيم، وذلك ضربان:

أحدهما: أن يذكر جميع أقسام الحكم، فيبطل جميعها ليبطل الحكم له.

والثاني: أن يبطل جميع الأقسام إلا واحداً ليصح ذلك الواحد»(٤).

ويقصد بالضرب الأول أن يفسد المعترض على خصمه كل الأوصاف التي يزعم أنها علة الحكم، فلا يبقى منها أيُّ وصف صالح للتعليل.

وما يخصنا هنا الضربُ الآخر، وهو أن يُبطِل المعترضُ على خصمه ـ في مقام المناظرة ـ جميعَ الأوصاف ما عدا واحداً فيتعيَّن علِّيَّته.

---

(١) البحر المحيط (٥/ ٢٢٤).
(٢) المعتمد (٢/ ٧٨٤ ـ ٧٨٥).
(٣) أدب القاضي (١/ ٥٤٩).
(٤) اللمع ١٠٢)، وانظر: شرح اللمع (٢/ ٨١٧).

ويمكن القول: إن ظهور المصطلح وشيوعه كان على يد الجويني (ت٤٧٨)، وقد أوردنا بعض كلامه في «البرهان»، وتكرر المصطلح عنده سواءٌ في «البرهان»[١] أو «التلخيص»[٢].

وسماه الجويني أيضاً بـ: **السبر**، اختصاراً[٣].

وذكر أن هذا المسلك عقلي وأنه على نوعين، فقال: «فإن كان التقسيم العقلي مشتملاً على النفي والإثبات **حاصراً** لهما؛ فإذا بطل أحد القسمين تعيَّن الثاني للثبوت، وإن لم يكن التقسيم بين نفى وإثبات؛ ولكنه كان مسترسلاً على أقسام يعدِّدها السابر؛ فلا يكاد يفضي القول فيها إلى علم»[٤].

ولهذه القسمة أثر في إحدى تسميات المصطلح، سنجدها عند البيضاوي (ت٦٨٥) فيما يأتي بإذن الله تعالى.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

ذكرنا أن السبر والتقسيم ذُكِر بدون وضع مصطلح له، وأن نشأته المحقَّقة كانت على يد الجويني (ت٤٧٨).

ونستطيع تتبع المصطلح عند الأصوليين بعد الجويني على النحو التالي:

١ ـ السمعاني (ت٤٨٩).

نقل عن بعض الأصوليين أن طريق **(السبر والتقسيم)** من أدلة صحة العلة، وقال: «وهو أن يبحث الناظر عن المعاني في الأصل، ويتتبعها واحداً واحداً، ويبيِّن خروج آحادها عن الصلاح للتعليل به إلا واحداً يرضاه»[٥].

وأيضاً سماه بمسلك السبر على سبيل الاختصار[٦].

٢ ـ الغزالي (ت٥٠٥).

سماه **السبر والتقسيم**، وقال: «وذلك بأن يقول: هذا الحكم معلَّلٌ، ولا علة له إلا كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما فتعيَّن الآخر»[٧].

---

(١) انظر مثلاً: البرهان (٢/ ٥٣٤، ٥٣٦، ٥٤٥).

(٢) انظر: (٣/ ١٠٧).

(٣) انظر: البرهان (٢/ ٥٣٥).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٥٣٤).

(٥) قواطع الأدلة (٤/ ٢٣٨ ـ ٢٣٩).

(٦) انظر: المرجع السابق (٤/ ٤١٤).

(٧) المستصفى (٢/ ٣٠٥).

٣ ـ ابن عقيل (ت٥١٣).

سماه التقسيم[(١)] وعرَّفه بقوله: «أن يذكرَ المستدلُّ كلَّ قِسم يُتوهم أن الحكم يتعلق عليه، ويُبطله سوى القسم الذي تعلق به الحكم، وأكثر ما يتفق هذا ويكون مثلُه في الموضعِ الذي يتفق الخُصماء أو الخصومُ على أن للحكم علةً واحدة»[(٢)].

٤ ـ البَـرَوِي (ت٥٦٧).

سماه السبر والتقسيم، وفسَّره تفسيراً واضحاً بقوله: «أن يسبر أوصاف محلٍّ الحكم؛ أي: يبحث عنها، فيحصرها ثم يقسِّمها تقاسيم، ويجعل كل وصف منها قسماً، ثم لا يزال يبطل التعليل بها واحداً فواحداً، حتى لا يُبقي إلا واحداً، فيتعيَّن أن يكون هو العلة»[(٣)].

٥ ـ الرازي (ت٦٠٦).

سماه (السَّبْر والتَّقْسيم)، ويرى أن هذا المسلك بعينه هو تنقيح المناط[(٤)]، وسبق أن بحثنا هذه المسألة في مبحث تنقيح المناط[(٥)].

٦ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦).

سماه (السَّبْر والتَّقْسيم)، وعرَّفه بقوله: «حَصْرُ الأَوْصَافِ في الأصل، وإبطال بعضها بدليله، فيتعيَّن الباقي»[(٦)].

وتابعه: ابن مفلح (ت٧٦٣)[(٧)]، وابن اللحام (ت٨٠٣)[(٨)]، والمرداوي (ت٨٨٥)[(٩)].

٧ ـ القرافي (ت٦٨٤).

سماه (السَّبْر والتَّقْسيم)، قال: «وهو أن نقول: إما أن يكون الحكم معللاً بكذا أو بكذا، والكلُّ باطلٌ إلا كذا، فيتعيَّن»[(١٠)].

---

(١) انظر: الواضح (٢/٦٨)، والجدل (ص٣٠٤).
(٢) الواضح (٢/٦٨).
(٣) المقترح (ص٢٢٢ ـ ٢٢٣).
(٤) المحصول، للرازي (٥/ ٢٣٠).
(٥) انظر: (ص٧٤٩) من هذا البحث.
(٦) مختصر ابن الحاجب (٢/١٠٧٩).
(٧) انظر: أصول الفقه (٣/١٢٦٨).
(٨) انظر: المختصر (ص١٤٨).
(٩) انظر: التحبير (٧/ ٣٣٥١).
(١٠) شرح تنقيح الفصول ٣٩٧. وقال: «إن التقسيم لما كان وسيلة للاختبار، والاختبار هو المقصد، وقاعدة العرب هي تقديم الأهم والأفضل، قُدم السبر؛ لأنه المقصد الأهم، وأخَّر التقسيم؛ لأنه وسيلة أخفض رتبة من المقصد» شرح تنقيح الفصول (ص٣٩٧).

٨ ـ البيضاوي (ت٦٨٥).

سمى المسلك: **التقسيم الحاصر والسبر غير الحاصر**[(١)].

ويقصد بالتقسيم الحاصر: التقسيم الدائر بين النفي والإثبات.

وبالسبر غير الحاصر: التقسيم الذي لا يكون دائراً بين النفي والإثبات[(٢)]، ويسمى: التقسيم المنتشر[(٣)].

وخالف البيضاوي في التعبيرين، تنبيهاً على جواز إطلاق كلٍّ واحدٍ من السبر والتقسيم على كل واحد من القسمين[(٤)].

٩ ـ صدر الشريعة (ت٧٤٧).

سمَّاه التقسيم، وقال: «وهو أن يقول: العلة إما هذا أو هذا أو هذا، والأخيران باطلان فتعيَّن الأول»[(٥)].

١٠ ـ الإسنوي (ت٧٧٢).

قال مفسِّراً هذا المسلك، وبعبارة سهلة: «ويعبَّر عنهما بالسبر والتقسيم، **ومعناه**: أن الباحث عن العلة يقسِّم الصفات التي يُتوهَّم عليتها، بأن يقول: علة هذا الحكم إما هذه الصفة وإما هذه، ثم يسبر كلَّ واحدةٍ منها؛ أي: يختبره ويلغي بعضها بطريقِهِ، فيتعيَّن الباقي للعلية، فالسبر هو أن يختبر الوصف هل يصلح للعلية أم لا؟ والتقسيم هو قولنا: العلة إما كذا وإما كذا»[(٦)].

والخلاصة:

١ ـ ظهر مفهوم (السبر والتقسيم) دون وضع مصطلح له عند الجصاص (ت٣٧٠)، وتناوله بعض الأصوليين بالمعنى دون اللفظ كابن فورك (ت٤٠٦)، وأبي الحسين البصري (ت٤٣٦).

٢ ـ ظهر لفظ المصطلح عند الباقلاني (ت٤٠٣) احتمالاً، وذلك فيما نقله عنه الجويني (ت٤٧٨)، ولكن المؤكد أن المصطلح اشتهر عن الجويني وذاع بَعده.

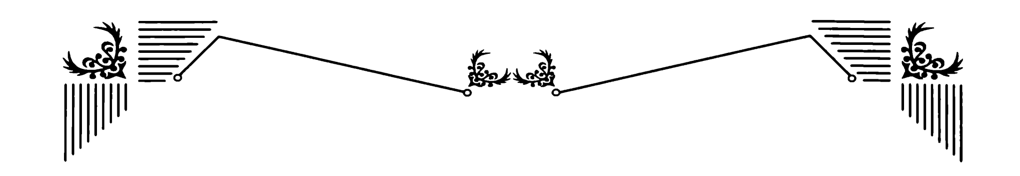
---

(١) المنهاج (ص٤٨٤ ـ ٤٨٥).
(٢) شرح الأصفهاني على المنهاج (٢/ ٧٠٢ ـ ٧٠٣).
(٣) انظر: شرح المنهاج، للشيرازي (٢/ ٩٩٥)، وشرح المنهاج، لابن إمام الكاملية (٥/ ٣٣٣).
(٤) انظر: نهاية السول (٢/ ٨٧٣).
(٥) التوضيح (٢/ ٧٧).
(٦) نهاية السول (٢/ ٨٧٢).

٣ ـ سماه بعض الأصوليين بـ: **(التقسيم)**، وبعضهم بـ: **(السبر)** اكتفاءً بجزء لفظه أو معناه.

٤ ـ سماه البيضاوي (ت٦٨٥) بـ: **(التقسيم الحاصر)** و**(السبر غير الحاصر)**، تنبيهاً على جواز إطلاق كلٍّ واحدٍ من السبر والتقسيم على كلٍّ واحدٍ من القسمين.





الفصل التاسع

في الأدلة المختلف فيها

وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: الاستحسان.

المبحث الثاني: الاستصلاح.

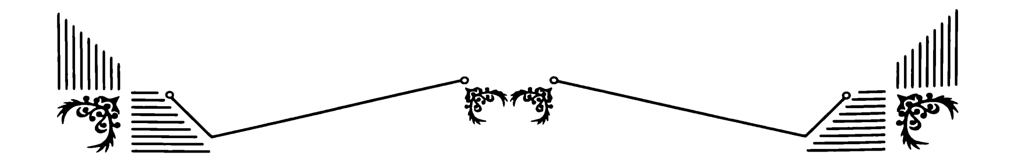
المبحث الثالث: الاستصحاب.

المبحث الرابع: قول الصحابي.

المبحث الخامس: سد الذرائع.

المبحث السادس: شرع من قبلنا.

المبحث السابع: العرف.





المبحث الأول

الاستحســـان

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الاستحسان صيغة استفعال من الحُسْن: **وهو أن يرى الشيء حَسَناً أو يعتقده حَسَناً**[(١)].

وقال ابن فارس (ت٣٩٥): «الحاء والسين والنون أصلٌ واحد، فالحُسْن ضِدُّ القبح، يقال: رجلٌ حَسَنٌ، وامرَأة حسناءُ وحُسّانَةٌ، قال [الشاعر][(٢)]:

دَارَ الفَتَاةِ التي كُنَّا نَقُولُ لها   يا ظَبْيَةً عُطُلاً حُسَّانَةَ الجِيدِ[(٣)]

وليس في الباب إلا هذا... والمحاسنُ من الإنسان وغيره: ضدُّ المساوي»[(٤)].

قال نجم الدين النَّسفي (ت٥٣٧): «والاستحسان استخراج المسائل الحِسان، ويجيءُ الاستِفْعَالُ بِمعنى الإِفْعَال كما يقال: أَخْرَجَ واسْتَخْرَجَ، فكأنَّ الاستحسان هاهنا إحسانُ المسائل وإتْقانُ الدَّلائل»[(٥)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول نصٍّ نجد فيه ذكراً للاستحسان هو عن إياسِ بن معاوِية قاضي البصرة (ت١٢١) حيث قال: «قيسوا القضاء ما صَلُحَ الناس، فإذا فَسَدوا

---

(١) انظر: الواضح، لابن عقيل (١/١٣٧)، والتحبير (٨/٣٨٢٣).

(٢) هو الشَّماخ بن ضِرار الغطفاني، انظر: شرح أدب الكاتب، للجواليقي ٢٥١).

(٣) دار الفتاة، يروى بالرفع والنصب والخفض، والعُطُلُ الذي لا حليَّ عليها. شرح أدب الكاتب، للجواليقي (ص٢٥١ ـ ٢٥٢).

(٤) مقاييس اللغة، مادة: (حَسُنَ)، (٢/٥٧ ـ ٥٨).

(٥) طُلْبة الطَّلَبة، للنسفي (ص١٨٣) (باختصار).

فاسْتَحسِنوا»[١]، وقال: «ما وجَدْتُ القضاءَ إلا ما يَسْتَحْسِنُ الناس»[٢].

إلا أن (الاستحسان) ظهر واشتهر على لسان الإمام أبي حنيفة (ت١٥٠) وتلاميذه وأتباعه من بعده، واختلف العلماء ـ بما فيهم الحنفية ـ في معنى الاستحسان الوارد عن أبي حنيفة؛ ذلك لأنَّ أبا حنيفة نفسه أو أحداً من تلاميذه لم يحدِّدوا مرادهم بـ (الاستحسان) المصطلحِ الحادث.

ويمكن أن نقول: إن كل ما قاله الحنفية في معنى الاستحسان نسبوه لأبي حنيفة ضمناً.

ومن المشهور قول الإمام محمد بن الحسن (ت١٨٩) عن شيخه أبي حنيفة: «إن أصحابه كانوا ينازعونه القياس، فإذا قال: **أستحسن** لم يلحق به أحد»[٣].

وكان محمد بن الحسن (ت١٨٩) يستعمل لفظ الاستحسان كثيراً في كتبه، ومن ذلك ما سبق وأن ذكرناه في مصطلح القياس، وذلك حينما يقابل بينه وبين القياس في مسائل كثيرة، ويظهر فيها ما يقصد بالاستحسان: استثناء مسائلَ معينةٍ من دليل شرعي عام أو قاعدة شرعية عامة أو قياس ظاهر[٤]، ويسمي هذا المستثنى منه قياساً أو قياساً جلياً.

بل ألَّف محمد بن الحسن (ت١٨٩) كتاباً سماه «الاستحسان»، لكنه لم يستعمل فيه (الاستحسان) بالمعنى الاصطلاحي في أيِّ موضع منه!

ولكن مصطلح (الاستحسان) لقي هجمة مبكرة من كثير من الأئمة، وعلى رأسهم الإمام الشافعي (ت٢٠٤) والإمام أحمد (ت٢٤١)، وغيرهما من أئمة الحديث خاصة، ومع ذلك فحتى هم لم يبيِّنوا بشكل واضح وجهَ انتقادهم لمصطلح الاستحسان، ومما يزيد الأمر غموضاً استعمال بعضهم له في بعض المواضع بلفظه، وكذلك استعمال أتباعهما لبعض تطبيقاته الفقهية.

كل هذا يوقِع الباحث في حيرة عند التطرق لمعنى هذا المصطلح.

---

(١) أخبار القضاة، لأبي بكر الضَّبِّي، المُلَقَّب بوَكِيع (١/ ٣٤١)، وانظر: الفصول، للجصاص (٤/ ٢٩٩).

(٢) الفصول، للجصاص (٤/ ٢٩٩).

(٣) أخبار أبي حنيفة وأصحابه، للصيمري (ص٢٥).

(٤) انظر: (ص٦٥٥) من هذا البحث.

قال الإمام الشافعي (ت٢٠٤): «وإنما الاستحسان تلذُّذ»[١]، وألَّف كتاباً سماه: «إبطال الاستحسان».

وقال الإمام أحمد (ت٢٤١): «أصحاب أبي حنيفة إذا قالوا شيئاً خلاف القياس قالوا: نستحسنُ هذا وندع القياس، فيَدَعون الذي يزعمون أنه الحق بالاستحسان، وأنا أذهبُ إلى كل حديث جاء، ولا أقيس عليه»[٢].

وقال ابن قتيبة (ت٢٧٦): «ثم نصير إلى أصحاب الرأي، فنجدهم أيضاً يختلفون ويقيسون، ثم يدَّعون القياس ويستحسنون»[٣].

ولذا قال الروياني (ت٥٠٢) عن الاستحسان: «ومعناه أن ينصب من جهة نفسه شرعاً غير شرع المصطفى»[٤].

وبمعناه قاله أبو الحسين ابن القطان (ت٣٥٩)[٥]، وابن بَرْهان (ت٥١٨)[٦].

وجمع من الأصوليين يرون أن الاستحسان الذي ذمَّه الشافعي وغيره من الأئمة إنما هو القول بالتشهِّي أو بالأهواء، وهذا نصَّ جمعٌ من الأصوليين على عدم وقوعه؛ إذ لا يعرف عن أحد قال بهذا القول، **ولكن** الأمر المؤكد هو أن ذمَّ الاستحسان الذي تكلم به عدد من أئمة الحديث يُراد به أمر واقعٌ ولا بدَّ.

وقد حمل ابن تيمية (ت٧٢٨) كلام الشافعي وأحمد وغيرهم من الأئمة في ذمِّ الاستحسان على أنه الاستحسان المبني على الجمع بين مسألتين أو التفريق بينهما بلا دليل شرعي مؤثر؛ بل بالرأي المجرد، وأن التعارض المزعوم بين القياس والاستحسان لا يخلو من أمرين: إما أن يكون بينهما فرق، فيدلُّ على بطلان أحدهما، أو أنه لا فرق، وهنا تجب التسوية في الصورتين، وهذه هي مسألة تخصيص العلة بعينها[٧].

ومما يرجِّح ما قاله ابن تيمية: أن أنواع الاستحسان التي ذكرها الحنفية وغيرهم ليس كلها مما وقع فيه خلاف؛ بل بعضها محل اتفاق، كالاستحسان

---

(١) الرسالة (ص٥٠٧).
(٢) العدة (٥/ ١٦٠٥).
(٣) تأويل مختلف الحديث (ص١٠٢).
(٤) البحر المحيط (٦/ ٨٧).
(٥) المرجع السابق (٦/ ٨٨).
(٦) الوصول (٢/ ٣٢١).
(٧) انظر: قاعدة في الاستحسان (ص١٩٥، ٢٠٢) (ضمن جامع المسائل، المجموعة الثانية).

بالنصِّ، والاستحسان بالإجماع، والاستحسان بالضرورة[١]، ولكن الاستحسان بالعقل (القياس الخفي) هو محل الخلاف، وهو الذي ينطبق عليه كلام ابن تيمية؛ إذ هو عدول بالمسألة عن نظائرها، **وتخصيص للعلة بغير مسوغ ظاهر؛ إذ كان المفترض أن تطرد العلة وألا تخصص بمجرد العقل، لا سيما وأن عامة العلماء لا يسلِّمُون بهذا التخصيص ولا يرون وجاهته.**

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:**

(الاستحسان) ويطلق عليه القياس الخَفِيّ، وهو مصطلح أصولي وقع خلاف كبير في معناه، والخلاف في معناه ليس محصوراً بين مثبتيه ونفاته؛ بل حتى عند القائلين به.

لذا فقد كثرت تعريفاته وتفسيراته عند العلماء، ومن ذلك:

١ ـ الماتريدي (ت٣٣٣).

أول تعريف وقفنا عليه للاستحسان هو تعريف الماتريدي، حيث يقول: «فعلى ذلك الاستحسان إنما هو اجتهاد العالم في اختيار أحسن ما يقدر عليه، إذا لم يكن للحادثة أصل يردُّها عليه ويشبِّهها به»[٢].

ويبدو أنه غير كاشف عن حقيقة الاستحسان؛ لذا لا نجد من أولاه اهتماماً حتى من الحنفية.

٢ ـ أبو الحسن الكرخي (ت٣٤٠).

عرَّف الاستحسان بقوله: «إن لفظ الاستحسان عندهم ينبئ عن ترك حكم إلى حكم هو أولى منه، لولاه لكان الحكم الأولُ ثابتاً»[٣].

وقد نُقل هذا التعريف بعدة صيغ، لكن بما لا يخرجه عن معناه هنا[٤]، ولكن قال البخاري (ت٧٣٠): «ويلزم عليه أن يكون العدول عن العموم إلى التخصيص

---

(١) والحق أن جعل هذه الأنواع من الاستحسان محل نظر وتعقّب، فالدليل هو النص أو الإجماع أو الضرورة لا الاستحسان.

(٢) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السُّنَّة) (٧/ ٤٧).

(٣) الفصول، للجصاص (٤/ ٢٣٤).

(٤) انظر: المعتمد (٢/ ٨٤٠)، وقواطع الأدلة (٤/ ٥٢١)، وبذل النظر (ص٦٤٨)، والمحصول (٦/ ١٢٥).

وعن المنسوخ إلى الناسخ استحساناً، وليس كذلك»[١].

وأيضاً قال السمعاني (ت٤٨٩): «وهذا يلزم عليه أن يكون القياس الذي يعدل به إليه عن الاستحسان استحساناً، وقد قالوا في مسائل: وبالقياس نأخذ، وعدلوا عن الاستحسان إليه وسمَّوه قياساً»[٢].

وأُجِيبَ عنه: بِأنَّ المتروك سمي استحساناً؛ لأنه أقوى من القياس وحده، ولكن اتصل بالقياس معنىً آخرُ صار ذلك المجموع أقوى من الاستحسان، فلذلك ترك العمل به، وأخذ بالقياس[٣].

٣ ـ الجصاص (ت٣٧٠).

فصَّل الجصاص الكلام عن الاستحسان بما لم يُسبق إليه، وقد خصَّص باباً من كتابه «الفصول» لـ «باب القول في ماهيَّة الاستحسان وبيان وجوهه»، وذكر أن لفظ الاستحسان يكتَنِفُه معنيان:

أحدهما: استعمال الاجتهاد وغلبة الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا، نحو تقدير متعة المطلقات، قال اللهُ تَعَالَى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٢٣٦﴾ [البقرة: ٢٣٦]، فأوجبها على مقدار يسار الرجل وإعساره، ومقدارها غير معلوم إلا من جهة أغلب الرأي وأكبر الظن، ونظائرها في الأصول أكثر من أن تحصى، وإنما ذكرنا منها مثالاً يستدلُّ به على نظائره، **فيسمي أصحابنا هذا الضرب من الاجتهاد استحساناً**، وليس في هذا المعنى خلاف بين الفقهاء[٤].

ويلاحظ هنا: أن هذا المعنى للاستحسان موافق للضرب الثاني من معاني الاجتهاد الثلاثة التي سبق أن ذكرناها[٥]، فيكون من قبيل: **تحقيق المناط**.

وينطبق على هذا النوع ما نقل عن الشافعي من قوله: «أستحسن في المُتْعَة ثلاثين درهماً»[٦]، فهذا الكلام من الشافعي وغيره من النصوص لا تعني أخذه بالاستحسان الذي وقع فيه الخلاف.

---

(١) كشف الأسرار (٤/ ٣).

(٢) قواطع الأدلة (٤/ ٥٢١ ـ ٥٢٢). (٣) كشف الأسرار (٤/ ٣).

(٤) انظر: الفصول، للجصاص (٤/ ٢٣٤). (٥) المرجع السابق (٤/ ١٨).

(٦) مختصر المزني (٨/ ٢٨٣) (مطبوع ملحقاً بالأم، للشافعي)، وانظر: الفصول (٣/ ٤٢)، والمحصول (٦/ ١٢٧).

ثم قال الجصاص: «وأما المعنى الذي قَسَّمْنا عليه الكلام بدءاً من ضربي الاستحسان؛ فهو ترك القياس إلى ما هو أولى منه وذلك على وجهين:

أحدهما: أن يكون فرعٌ يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر، لدلالةٍ توجبه، فسمَّوا ذلك استحساناً؛ إذ لو لم يعرض للوجه الثاني لكان له شبهٌ من الآخر يجب إلحاقه به»[1].

وقد ذكر الجصاص (ت٣٧٠) لهذا الوجه عدة أمثلة، **منها**: أن القياس في قوم نقبوا بيتاً ودخلوه وسرقوا متاعه، وقد تولى بعضهم إخراج هذا المتاع دون الباقين؛ أن يقطع الذي ولي إخراجه دون سواه، لكن الاستحسان أن يقطعوا جميعاً.

أما وجه القياس: فهو أنه لا خلاف أن قوماً لو اجتمعوا فأكرهوا امرأةً حتى زنى بها رجلٌ منهم، أن الحد على الذي ولي الزنا منهم دون من أعان عليه، فكان القياس على ذلك أن يكون القطع على من ولي إخراج المتاع دون من ظاهر فيه وأعان عليه، فهذا هو القياس الذي ترك.

وأما وجه الأخذ بالاستحسان فهو قياسهم على قطاع الطرق الذين يتعاونون على قطع الطريق، وقتل النفوس، وأخذ الأموال على جهة الامتناع، والتظاهر، حيث لم يختلف حكم من ولي القتل، وأخذ المال، وحكم من ظاهر، وأعان عليه، واشتركوا جميعاً في استحقاق الأحكام المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا﴾ [المائدة: ٣٣] الآيةَ؛ لأجل اشتراكهم في السبب الذي به توصلوا إلى أخذ المال، وقتل النفوس، وهو الخروج على جهة الامتناع والمحاربة.

كذلك السارق لما اشترك الجميع في السبب الذي به تعلق وجوب القطع وهو انتهاك الحرز وأخذ المال على وجه الاستسرار، وجب ألا يختلف حكم من ولي إخراج المتاع، وحكم من ظاهر فيه، وأعان عليه، فكان إلحاقه بهذا الأصل الذي فيه أخذ المال على جهة الاشتراك في السبب والتظاهر عليه أولى منه بالزاني[2].

ثم قال الجصاص: «وأما الوجه الثاني منهما: فهو تخصيص الحكم مع وجود العلة»[3]، وهنا يذكر الجصاص: أن تخصيص العلة مما يشمله مصطلح الاستحسان.

---

(١) الفصول، للجصاص (٤/ ٢٣٤).

(٢) انظر: الفصول، للجصاص (٤/ ٢٣٨ ـ ٢٣٩).

(٣) المرجع السابق (٤/ ٢٣٤).

٤ ـ ابن خويز منداد (ت٣٩٠).

قال: «معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك رحمهم الله: القول بأقوى الدليلين، مثل تخصيص العرايا من بيع الرطب بالتمر»[١].

وإذا كان هذا هو تعريف الاستحسان؛ فمن المعلوم أن الأدلة الشرعية التي ظاهرها التعارض قد يصار إلى أقواها، دون أن يكون ذلك استحساناً!

٥ ـ الدبوسي (ت٤٣٠).

قال: «فأما عند الفقهاء الذين قالوا بالاستحسان؛ فاسم لضرب دليل يعارض القياس الجلي، حتى كان القياسُ غيرَ الاستحسان على سبيل التعارض».

وزاد تعريفه توضيحاً بقوله: «وكأنهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم تركَ القياس، والوقف عن العمل به بدليل آخر فوقه في المعنى المؤثر أو مثله؛ وإن كان أخفى منه إدراكاً، ولم يروا القياس الظاهر حجة لظهوره، ولا رأوا الظهور رجحاناً؛ بل نظروا إلى قوة الدليل في نفسه من الوجه الذي يتعلق به صحته»[٢].

وقال: «فمتى تعارض دليلان في حكم الحادثة، وأحدهما رأيٌ ظاهرٌ طريقُه، واضحٌ سبيلُه، والآخر خفيٌّ أثرُه، سرٌّ خبرُه، فالظاهر قياس والآخر استحسان»[٣].

فالاستحسان عند الدبوسي ـ سواء كان نصاً أو إجماعاً أو قياساً ـ أصبح يعارِض القياسَ الجليَّ، والمقصود بالقياس الجلي هنا: الدليل العام أو القواعد العامة أو القياس الأصولي الظاهر.

وبما سبق تحصل نقلة كبيرة لمصطلح الاستحسان، حيث أصبح يُعارض به النصوص والإجماع والقياس الظاهر، وصار بمعنى ما يسميه الأصوليون: (النقض) أو (تخصيص العلة)، وقد لقي هذا الاتجاه الذي خطَّه الدبوسي مؤيِّدين من الحنفية ومن غيرهم كبعض المالكية والحنابلة، إلا أن من تابعه من الحنفية قسَّموا القياس إلى قياس جليٍّ وخفيٍّ، **والجلي** أصبح عنده وعند من بعده هو القياس الظاهر الذي يسبق إلى الذهن ويتبادر إليه، وأما **الخفي** فهو الاستحسان.

ومثَّلوا لذلك بسؤر سباع الطير، فإنه نجس قياساً على سؤر سباع البهائم، وهذا

---

(١) إحكام الفصول (٢/ ٦٩٣)، والبحر المحيط (٦/ ٨٨).

(٢) تقويم الأدلة (٣/ ٤٠٣ ـ ٤٠٥). (٣) المرجع السابق (٣/ ٤٠٦ ـ ٤٠٧).

الحكم هو نتيجة القياس الظاهر، لكن قالوا: إن هذا القياس الظاهر يعارض قياساً خفياً وهو الاستحسان، ويقصدون بالاستحسان هنا: استحسان الحكم بطهارة سؤر سباع الطير؛ لأنها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر، بخلاف سباع البهائم لمخالطة لعابها لحمَ الميتة النجس.

وإلى هذا ذهب البزدوي (ت٤٨٢)[١]، والسرخسي (ت٤٨٣)[٢]، والنسفي (ت٧١٠)[٣]، والكاكي (ت٧٤٩)[٤]، وصدر الشريعة (ت٧٤٧)[٥]، والتفتازاني (ت٧٩٣)[٦]، وابن الهمام (ت٨٦١)[٧]، ومحب الدين ابن عبد الشكور (ت١١١٩) الذي اختصر لنا ما استقرَّ عليه مفهوم مصطلح الاستحسان عند الحنفية فقسَّم القياس باعتبار التبادر إلى جليٍّ[٨]، وخفيٍّ[٩]:

وجعل القياس الخفي هو الاستحسان، ثم قال: «وقد يقال لكل دليل في مقابلة القياس الظاهر: نص كالسلم، أو إجماع كالاستصناع، أو ضرورة كطهارة الحياض والآبار»[١٠].

٦ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

عرَّف الاستحسان بأنه: «ترك وجه من وُجُوه الاجتهاد غيرِ شاملٍ شُمُولَ الألفاظ لوجه هو أقوى منه، وهو في حكم الطارئ على الأول».

وتابعه الأسمندي (ت٥٥٢)[١١].

---

(١) انظر: أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار (٤/ ١٠).

(٢) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٢٠٠)، وقد أضاف لمعنى الاستحسان: العَمَل بِالاجتهادِ وغالب الرَّأْي في تَقْدِير ما جعله الشَّرْع موكولاً إلى آرائنا؛ وهذا النوع استفاده من الجصاص كما ذُكر قبل.

(٣) انظر: كشف الأسرار (٢/ ٢٩١).

(٤) انظر: جامع الأسرار (٤/ ١٠٥٤).

(٥) انظر: التوضيح (٢/ ٨٢) ـ باختصار ـ.

(٦) انظر: التلويح (٢/ ٨٢)، وحاشيته على شرح العضد (٢/ ٢٨٩).

(٧) انظر: فتح القدير (٢/ ٢٠).

(٨) فسَّره اللكنوي فقال: «وهو ما يتبادر إليه الذهن في أول الأمر». فواتح الرحموت (٢/ ٣٢٠).

(٩) فسَّره اللكنوي فقال: «وهو ما لا يتبادر إليه الذهن إلا بعد التأمل». فواتح الرحموت (٢/ ٣٢٠).

(١٠) مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (٢/ ٣٢٠ ـ ٣٢١).

(١١) انظر: بذل النظر (ص٦٤٨).

قال الآمدي (ت٦٣١): «وقصد بقوله: **(غير شامل شمول الألفاظ)** الاحتراز عن العدول عن العموم إلى القياس لكونه لفظاً شاملاً.

وبِقوله: **(وهو في حكم الطارئ)** الاحتراز عن قولهم: تركنا الاستحسان بالقياس. فإنه ليس استحساناً من حيث إن القياس الذي ترك له الاستحسان ليس في حكم الطارئ؛ بل هو الأصل... وهذا الحدُّ وإن كان أقرب مما تقدم لكونه جامعاً مانعاً؛ غير أن حاصله يرجع إلى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابله بدليل طارئ عليه أقوى منه من نص أو إجماع أو غيره»[1].

٧ ـ الماوردي (ت٤٥٠).

ذكر أربعة تعاريف، وعلَّق عليها، وهي:

١ ـ العمل بأقوى القياسين.

وقال: «وهذا مما نوافقه عليه؛ لأنه الأحسن».

٢ ـ القول بتخصيص العلة، كما خصَّ خروج الجِصِّ والنُّورَةِ من علة الربا؛ وإن كان مكيلاً.

وقال: «وهذا أصلٌ نخالفه فيه».

٣ ـ أن يترك أقوى القياسين بأضعفهما إذا كان حَسَناً، كالشهادة على الزنا في الزوايا.

وقال: «وهذا نخالفه فيه؛ لأن أقوى القياسين عندنا أحسن من أضعفهما».

٤ ـ ما غلب في الظن وحسن في العقل من غير دليل ولا أصل وإن دفعه من دلائل الشرع أصلٌ.

وقال: «هذا هو أفسد الأقاويل كلها»[2].

٨ ـ الحَلْواني (ت٤٥٦)

نقل عنه تلميذه السرخسي (ت٤٨٣) في «المبسوط» أنه عرَّف الاستحسان بقوله: «تَرْكُ القياس والأخذُ بما هو أَوفقُ للناس»[3].

والمقصود بالقياس هنا: الدليل العام، أو القاعدة الكلية، ونحو ذلك.

---

(١) الإحكام، للآمدي (٥/ ٢٧٨٤).
(٢) أدب القاضي (١/ ٦٥٠ ـ ٦٥١).
(٣) المبسوط (١٠/ ١٤٥).

وهذا كما يظهر معناه: استثناءٌ من الأحكام العامة للضرورة أو الحاجة.

٩ ـ أبو يعلى (ت٤٥٨).

وقال هو: «ترك الحكم إلى حكم هو أولى منه»[(١)].

وتابعه: القاضي يعقوب (ت٤٨٦)[(٢)]، وهو تعريف مختصر لتعريف الكرخي (ت٣٤٠).

واعترض عليه أبو الخطاب (ت٥١٠) بقوله: «وهذا ليس بشيء؛ لأن الأحكام لا يقال: بعضها أولى من بعض، ولا بعضها أقوى من بعض، وإنما القوة للأدلة؛ لأنها تترتب في الشرع، ويُقدَّم بعضها على بعض»[(٣)].

علَّق ابن تيمية (ت٧٢٨) بقوله: «هذه مناقشة لفظية»[(٤)]

١٠ ـ الشيرازي (ت٤٧٦).

عرَّفه بأنه: «ترك أضعف الدليلين لأقواهما، وقد يكون بدليل النص، وقد يكون بدليل الإجماع، وقد يكون بالقياس، وقد يكون بالاستدلال بالنص...»[(٥)].

١١ ـ الباجي (ت٤٧٤).

قال: «والذي عندي أن الاستحسان الذي يتكرر ذكره ويكثر **على وجهين**:

أحدهما: ترك القياس والعدول عنه لما يعتقده القائس في الفرع أنه أضعف في تعلُّقه بالحكم من الأصل.

الثاني: الاستحسان في حكم دون حكم، وهو أن يحكم في مسألة بما يوجب القياس ويستحسن في مثلها على غير ذلك الحكم لمعنىً يظهر له في المحكوم له والمحكوم عليه، والصواب ما بني المذهب عليه من اتِّباع القياس على مقتضاه»[(٦)].

١٢ ـ الغزالي (ت٥٠٥).

قال: «**وله ثلاثة معانٍ**:

الأول: وهو الذي يسبق إلى الفهم ما يستحسنه المجتهد بعقله.

---

(١) العدة (٥/١٦٠٧).

(٢) نقله عنه ابن قدامة في روضة الناظر (٢/٥٣١).

(٣) التمهيد (٤/٩٣).

(٤) المسودة (ص٤٥٣).

(٥) شرح اللمع (٢/٩٧٣).

(٦) الحدود (ص١٠٢).

التأويل الثاني للاستحسان قولهم: المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إبرازه وإظهاره.

التأويل الثالث للاستحسان: ذكره الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة ممن عجز عن نصرة الاستحسان، وقال: ليس هو عبارة عن قول بغير دليل؛ بل هو بدليل، وهو أجناس:

منها: العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن.

ومنها: أن يعدل بها عن نظائرها بدليل السُّنَّة»[1].

وقال في «المنخول»: «والصحيح في ضبط الاستحسان ما ذكره الكرخي»[2].

١٣ ـ أبو الخطاب (ت٥١٠).

قال هو: «العدول عن موجب القياس إلى دليل هو أقوى منه»[3].

١٤ ـ ابن عقيل (ت٥١٣).

قال: «وجملته أنه ترك القياس لدليل أقوى منه»[4].

١٥ ـ ابن العربي (ت٥٤٣).

عرَّفه بأنه: «إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخُّص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته، ثم جعله أقساماً وهي ترك الدليل للعرف، وتركه للمصلحة، وتركه لليسير لرفع المشقة، وإيثار التوسعة»[5].

ولكن قوله: (ترك مقتضى الدليل) يعمُّ كل دليلٍ نصّاً كان أو إجماعاً أو قياساً أو غير ذلك، فيدخل فيه التخصيص مثلاً، فيكون غير مانع.

١٦ ـ ابن رشد الحفيد (ت٥٩٥).

قال: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو: الالتفات إلى المصلحة والعدل»[6].

وقال كذلك: «ومعنى الاستحسان عند مالك هو جمعٌ بين الأدلة المتعارضة»[7].

---

(١) المستصفى (١/ ٤٠٩). (٢) المنخول (ص٤٧٧).

(٣) التمهيد (٤/ ٩٣). (٤) الواضح (٢/ ١٠١).

(٥) الموافقات (٥/ ١٩٦)، وقد نقل تعريف ابن العربي السابق، ولم يعرِّفه في «المحصول».

(٦) بداية المجتهد (٣/ ١٢٦٦). (٧) المرجع السابق (٤/ ١٤٤١).

١٧ ـ الرازي (ت٦٠٦).

يرى الرازي أن الاستحسان هو تخصيص العلة ولا فرق بينهما[(١)].

١٨ ـ الأبياري (ت٦١٨).

قال: «الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان حاصله: استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس»[(٢)].

وإلى هذا ذهب الشاطبي (ت٧٩٠)[(٣)].

١٩ ـ الآمدي (ت٦٣١).

نقل تعريف أبي الحسين البصري (ت٤٣٦) وبيَّن أنه جامع مانع، غير أن حاصله يرجع إلى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابله، بدليل طارئ عليه أقوى منه من نصٍّ أو إجماع أو غيره، قال: «ولا نزاع في صحة الاحتجاج به، وإن نوزع في تلقيبه بالاستحسان، فحاصل النِّزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللفظية، ولا حاصل له، **وإنما النِّزاع في إطلاقهم الاستحسانَ على العدول عن حكم الدليل إلى العادة**، وهو أن يقال: إن أردتم بالعادة ما اتفق عليه الأمة من أهل الحَلِّ والعقد فهو حقٌّ، وحاصله راجع إلى الاستدلال بالإجماع، وإن أريد به عادة من لا يحتج بعادته، كالعادات المستحدثة للعامة فيما بينهم، فذلك مما يمتنع ترك الدليل الشرعي به»[(٤)].

وهنا يحاول الآمدي تلمُّس موطن الخلاف بالتحديد، دون تفسير الاستحسان بما تتفق عليه المذاهب كلها من الرجوع عن حكم دليل خاصٍّ إلى مقابله، بدليل طارئ عليه أقوى منه من نصٍّ أو إجماع أو غيره.

٢٠ ـ الطوفي (ت٧١٦).

قال: «وأجود ما قيل فيه: إنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها، لدليل شرعي خاص»[(٥)].

وبمثل هذا التعريف عرَّفه: البغدادي (ت٧٣٩)[(٦)]، وابن اللحام (ت٨٠٣)[(٧)]،

---

(١) المحصول، للرازي (٦/ ١٢٥).

(٢) البحر المحيط (٦/ ٨٩).

(٣) الموافقات (٥/ ١٩٥، ٢٣٣).

(٤) الإحكام، للآمدي (٥/ ٢٧٨٤ ـ ٢٧٨٥).

(٥) شرح مختصر الروضة (٣/ ١٩٠).

(٦) انظر: قواعد الأصول (ص٧٧).

(٧) انظر: مختصر ابن اللحام (ص١٦٢).

وابن عبد الهادي (ت٩٠٩)[١]، والفتوحي (ت٩٧٢)[٢].

٢١ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨).

يرى ابن تيمية أن الاستحسان هو تخصيص العلة ولا فرق، وأن مورد النزاع هو تخصيص العلة بمجرد دليل لا يبين الفرق بين صورة التخصيص وغيرها؛ يعني: لو ورد نصان بحكمين مختلفين في صورتين، وثَمَّ صورٌ مسكوت عنها، **فهل يقال**: هي مقتضى أحد النصين، فما سكت النص عنه نلحقه به، وإن لم نعرف المعنى الفارق بينه وبين الآخر؟ هنا النزاع، وهنا يحمل كلام الأئمة في ذمِّ الاستحسان.

ويرى أن العلة المنصوصة إن جاءت نصوصٌ تخصِّص بعض صورها؛ فهذا لا ينكره أحد من الأئمة[٣].

فالاستحسان السائغ هو الذي لأجل الفارق بين صورة الاستحسان وغيرها، وهذا من باب تخصيص العلة للفارق المؤثر، وأما **الاستحسان المذموم فهو** تخصيص العلة من غير فارق مؤثر.

وينكر ابن تيمية أن يكون الاستحسان الصحيح عدولاً عن قياس صحيح، فالقياس الصحيح لا يجوز العدول عنه بحال[٤].

ويذكر أنه إذا تعارض القياس والاستحسان؛ فإن لم يكن بينهما فرق مؤثر، وإلا لزم بطلان أحدهما، وهذه هي مسالة تخصيص العلة بعينها[٥].

والخلاصة:

١ ـ ظهر مصطلح (الاستحسان) زمن أبي حنيفة (ت١٥٠) بحسب ما نُقل عنه.

٢ ـ اكتنف هذا المصطلح غموضٌ كبير، ليس بين المذاهب الفقهية؛ بل حصل عند أصحاب المذهب الواحد.

٣ ـ يمكن اعتبار تعريف الكرخي (ت٣٤٠) أولَ تعريفٍ كاشفٍ لمصطلح الاستحسان بعد غموض طويل، واعتبر الاستحسانَ فيه نوعاً من أنواع التعامل مع النصوص التي ظاهرها التعارض، وليس دليلاً مستقِلّاً من أدلة التشريع، كما عدَّه الحنفية بعده.

---

(١) انظر: شرح غاية السول (ص٤٢٤). (٢) انظر: شرح الكوكب المنير (٤/٤٢٧).
(٣) انظر: قاعدة في الاستحسان (ص١٨٦) (ضمن جامع المسائل، المجموعة الثانية).
(٤) انظر: المرجع السابق (ص١٩٧). (٥) انظر: المرجع السابق (ص٢٠٥).

٤ ـ وسَّع الجصاص (ت٣٧٠) مدلول مصطلح الاستحسان، ليشمل استعماله في الاجتهاد بتقدير المقادير الموكولة إلى اجتهاد المجتهدين، كتقدير متعة المطلقات ونحو ذلك، كما يشمل ترك القياس لما هو أولى منه، وهو ترجيحٌ بين قياسَين، أحدهما أقوى من الآخر، وأيضاً يشمل تخصيص العلة، فتخصيص العلة عنده مما يشمله مصطلح الاستحسان.

٥ ـ حصلت نُقْلة كبيرة على يد الدبوسي (ت٤٣٠) حينما اعتبر الاستحسان اسماً لدليل يقابل القياس الجلي، وصار هو المعبر عنه عند الأصوليين بـ: النقض أو تخصيص العلة.

٦ ـ كما لم يحدد الحنفية معنى الاستحسان بدقة إلا في مرحلة متأخرة؛ اختلف المالكية بالمقصود بالاستحسان، فأول من عرَّفه منهم هو ابن خويز منداد (ت٣٩٠)، فهو يقرب من تعريف الكرخي (ت٣٤٠)؛ إذ إنه لا يعدُّه دليلاً مستقِلّاً، وإنما هو نوع من أساليب الاجتهاد وقواعد الترجيح عند تعارض الأدلة في الظاهر، وهو ما تابعه عليه بعبارات أخرى الباجي (ت٤٧٤).

وذهب جمعٌ من المالكية إلى أن الاستحسان هو: استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كُلِّي، كالأبياري (ت٦١٨)، والشاطبي (ت٧٩٠)، وهذا هو معنى كلام ابن رشد (ت٥٩٥)، وابن العربي (ت٥٤٣).

٧ ـ غالب الحنابلة مالُوا لتعريف الكرخي (ت٣٤٠)، فجعلوا الاستحسان ترك دليل لدليل أولى أو أقوى منه، بينما يرى ابن تيمية (ت٧٢٨) أنه مسألة تخصيص العلة بعينها.

٨ ـ اختلف الشافعية في تحديد معنى الاستحسان، ولكونه ليس من أصولهم فلم يسعوا لتبنِّي رأيٍ معيَّنٍ في معناه.





المبحث الثاني

الاستصــلاح

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

الاستصلاح صيغة استفعال دالةٌ على الطلب، من الفعل الثلاثي صَلَحَ أو صَلُحَ.

والصاد واللام والحاء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على خِلاف الفساد، يقال: صَلُحَ الشيء يَصْلُحُ صلاحاً وصُلوحاً[1].

والاستصلاح: نَقِيضُ الاستفساد، وأَصْلَح الشيء بعد فساده: أقامه، وأَصْلَحَ الدَّابَّة: أَحسن إليها فصلَحَتْ[2].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

(الاستصلاح) مصطلح أصولي تناوله غالب الأصوليين بالبحث، وأطلقوا عليه أكثر من اسم، كالاستدلال، والمصلحة، والمصالح المرسلة، والمناسب المرسل، والاستدلال المرسل، وملائم المرسل، والقياس المرسل.

والأصوليون إما أن يبحثوه في مبحث مستقِلٍّ ضمن الأدلة المختلف فيها، وفي الغالب حينها يسمونه: **المصلحة أو المصالح المرسلة**، أو يبحثوه ضمن دليل القياس، ولكن بحثه في هذا الأخير يأتي تبعاً، حيث إنهم في موضوع القياس يتطرَّقون للعلة: ركن القياس الأكبر، ومن شروط العلة: المناسبة للحكم الشرعي؛ لأن الوصف المناسب إما أن يكون متضمِّناً لمصلحةٍ شهد لها الشرع، أو ألغاها الشرع، أو لم يتعرَّض له الشرع باعتبارٍ أو إلغاءٍ، وهذا الأخير هو الموصِل للمصلحة

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (صَلَحَ)، (٣/٣٠٣).

(٢) لسان العرب، مادة: (صَلَحَ)، (٢/٥١٧).

المرسلة، فبينه وبين المصلحة المرسلة تلازم[١]، وجمعٌ من الأصوليين ـ لا سيما الجمهور ـ يتعرّضون لها في الموضعين، كما سيظهر لنا فيما يأتي.

وكانت بداية ظهور هذا المصطلح وبحثه من الناحية الأصولية على يد الجويني (ت٤٧٨)، فقد عقد فصلاً في كتابه «البرهان» سماه: كتاب «الاستدلال»، ويقصد به: الاستصلاح، بحسب ما ذهب إليه الزركشي (ت٧٩٤)[٢]، وهو الظاهر من كلام الجويني، فقد عرَّف الاستدلال بأنه: **معنىً مشعِرٌ بالحكم، مناسبٌ له فيما يقتضيه الفكرُ العقلي، من غير وجدان أصلٍ متفَقٍ عليه، والتعليلُ المنصوبُ جارٍ فيه.**

ثم قال: «وأفرط الإمام إمام دار الهجرة مالك بن أنس في القول **بالاستدلال** فَرُئِي يثبت مصالحَ بعيدةً عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة»[٣].

وهذا يدلُّ على أنه يريد بالاستدلال: الاستصلاح.

ومما قاله الجويني أيضاً عن مذاهب الأئمة في الأخذ بالمصالح المرسلة: «**الثاني**[٤]: جواز اتباع وجوه **الاستصلاح** والاستصواب، قرُبت من موارد النصِّ أو بعُدت، إذا لم يصدَّ عنها أصلٌ من الأصول الثلاثة الكتاب والسُّنَّة والإجماع»[٥]، إلا أن الجويني كما يبدو يريد بالاستصلاح المعنى اللغوي، وكأن تلميذه الغزالي (ت٥٠٥) التقط المصطلح منه وجعله علَماً على المصالح المرسلة.

فها هو يقول في «**المستصفى**»: «الأصل الرابع من الأصول الموهومة: **الاستصلاح**، وقد اختلف العلماء في جواز اتباع **المصلحة المرسلة**»[٦].

وقد تنبَّه الغزالي للوجه اللغوي في الاستصلاح، وأنه صيغة استفعال دالة على الطلب، **فليس الاستصلاح عين المصلحة المرسلة، ولكنه طلبُها.**

ويكون أولَ من أطلقه على المصالح المرسلة، للتلازم الذي بينهما.

---

(١) انظر: رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان لـ أ.د. زين العابدين العبد محمد النور (١/ ٢٣٢).
(٢) انظر: البحر المحيط (٦/ ٧٦)، وإرشاد الفحول (٢/ ٢٤٥).
(٣) البرهان (٢/ ٧٢١). انظر شرح التعريف في كتاب: الوصف المناسب لشرع الحكم (ص٢٥٠ ـ ٢٥١).
(٤) أي: من المذاهب.
(٥) البرهان (٢/ ٧٢٢).
(٦) المستصفى (١/ ٤١٤ ـ ٤١٥).

ثم قال مبيِّناً لها: «المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها، وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها»[(١)]، وقال عن القسم الثالث: «ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نصٌّ معيَّنٌ، وهذا في محلِّ النظر»[(٢)].

وقال الغزالي في «**شفاء الغليل**»: «أما **المناسب المرسل** إذا ظهر في نفس المسألة على مذاق المصالح وهو الذي يعبِر عنه الفقهاء **بالاستدلال المرسل**، وهو التعلُّق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين»[(٣)].

وقال في «**المنخول**»: «ضابط **الاستدلال** الصحيح: كل معنىً مناسبٍ للحكم، مطرد في أحكام الشرع، لا يردُّه أصل مقطوع به[(٤)] مقدم عليه من كتاب أو سُنَّة أو إجماع؛ فهو مقول به وإن لم يشهد له أصل معين»[(٥)].

وسماه في «**أساس القياس**»[(٦)]: **المصلحة، والمصالح المرسلة**.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

بعد ظهور مصطلح (الاستصلاح) أو (المصلحة المرسلة) بجلاء عند الغزالي (ت٥٠٥) تابعه على هذا الاستعمال: ابن قدامة (ت٦٢٠)[(٧)]، وابن رشيق (ت٦٣٢)[(٨)]، والقرافي (ت٦٨٤)[(٩)]، والطوفي (ت٧١٦)[(١٠)]، والبغدادي (ت٧٣٩)[(١١)]، وابن جزي (ت٧٤١)[(١٢)].

وتناوله جمع من الأصوليين على النحو التالي:

١ ـ ابن بَرْهان (ت٥١٨).

---

(١) المستصفى (١/ ٤١٤ ـ ٤١٥).
(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) شفاء الغليل (ص٢٠٧).
(٤) وهذان قيدان مهمان لاعتبار المصالح المرسلة.
(٥) المنخول (ص٤٦٥).
(٦) انظر: أساس القياس (ص٩٨، ١٠١).
(٧) انظر: روضة الناظر (٢/ ٥٣٧ ـ ٥٣٨).
(٨) انظر: لباب المحصول (٢/ ٤٥٣ ـ ٤٥٤).
(٩) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٤٤٦).
(١٠) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٠٤).
(١١) انظر: قواعد الأصول (ص٧٨).
(١٢) انظر: تقريب الوصول (ص١٤٨).

سماه كالغزالي: الاستدلال المرسل[١]، ولم يعرِّفه[٢].

وفسَّره في «الأوسط» بأنه: «ما لا يستند إلى أصل كليٍّ ولا جزئيٍّ»[٣].

وهذا لا يسلم، فالمصالح مستندة إلى أصل كليٍّ[٤]، كجلب المنافع ودفع المفاسد.

٢ ـ ابن رشد (ت٥٩٥).

ذكره في «الضروري»[٥] باسم الاستصلاح، ولم يتابع الغزاليَّ في تقسيمه.

وقال في «بداية المجتهد»: «... ومثل هذا هو الذي يعرِّفونه **بالقياس المرسل**، وهو الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه، ومالكٌ رَحِمَهُ اللَّهُ يعتبر المصالح وإن لم يستند إلى أصول منصوص عليها»[٦].

٣ ـ الرازي (ت٦٠٦).

استعمل الرازي مصطلح المصالح المرسلة بوضوح في كتابه «المحصول»، وسلَّط عليه الضوء في ثلاثة مواضع:

الموضع الأول: حينما قسَّم الوصف المناسب باعتبار شهادة الشرع له إلى ما يُعلم أن الشارع اعتبره، وما يُعلم أنه ألغاه، **وما لا يُعلم واحد منهما**، وقال عن هذا القسم الثالث الأخير: «وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة»[٧]، ويظهر تأثره بالغزالي في هذا التقسيم، إلا أن الرازي استعمل مصطلح الوصف المناسب دون المصلحة؛ لأنه يرى أن الوصف المناسب أعمُّ من المصلحة، كما أوضح ذلك في

---

(١) وفي المطبوع: المسترسل، وهو تصحيف ـ والله أعلم ـ، وورد في (٢/ ٢٩١) بلفظ: الاستدلال المرسل.

(٢) الوصول (٢/ ٢٨٦).

(٣) انظر: البحر المحيط (٦/ ٧٦)، فقد نقله عنه.

(٤) والمراد بالكلي: الأصل الذي شهدت له مجموعة نصوص. الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية (ص٤٣٣)، لفضيلة الشيخ عابد السفياني.

(٥) انظر: الضروري (ص٩٨).

(٦) بداية المجتهد (٢/ ٥٣٠)، وانظر منه: (٣/ ١٠٢٥، ١١١٦).

(٧) المحصول، للرازي (٥/ ١٦٦).

كتابه: «الكاشف»[١]، وتابعه الزركشي (ت٧٩٤)[٢].

الموضع الثاني: لما قسَّم الوصف المناسب باعتبار الملاءمة ووقوع الحكم على وفق أحكامٍ أُخَر إلى أربعة أقسام:

١ ـ ملائمٌ شهد له أصل معين.

٢ ـ مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين.

٣ ـ مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين بالاعتبار، بمعنى أنه اعتُبر جنسُه في جنسه، لكن لم يوجد له أصل يدلُّ على اعتبار نوعه في نوعه، وسمى هذا القسم: **المصالح المرسلة**.

٤ ـ مناسب شهد له أصل معين، ولكنه غير ملائم[٣].

الموضع الثالث: في الأدلة المختلف فيها، وقد أورد فيها دليل المصالح المرسلة، ووسع الكلام في مفهومها، منطلقاً مما سبق ذكره من ناحية تقسيم المصالح باعتبار شهادة الشرع لها[٤].

٤ ـ الآمدي (ت٦٣١).

عبَّر عنه بالمناسب المرسل حينما تطرَّق له في دليل القياس، حيث قال حينما قسَّم المناسب بالنظر إلى اعتباره وعدم اعتباره إلى أقسام: «المناسب الذي لم يشهد له أصلٌ من أصول الشريعة بالاعتبار بطريقٍ من الطرق المذكورة، ولا ظهر إلغاؤه في صورة، ويعبَّر عنه بالمناسب المرسل»[٥].

والآمدي متأثر بالغزالي من ناحية طريقة القِسْمة، ومتأثر بالرازي حين عدل عن ذكر المصالح إلى اسم: المناسب.

وسماه أيضاً المصالح المرسلة حينما بحثه في الأدلة المختلف فيها وأحال على ما سبق[٦].

٥ ـ ابن التلمساني الفهري (ت٦٤٤).

ذكر من ضمن الأدلة المختلف فيها: المصالح المرسلة، قال: «والمعني بها:

---

(١) انظر: الكاشف عن أصول الدلائل (ص٥١).

(٢) انظر: البحر المحيط (٥/ ٢١٥).

(٣) انظر: المحصول، للرازي (٥/ ١٦٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (٦/ ١٦٢).

(٥) الإحكام، للآمدي (٤/ ١٧٨٠).

(٦) المرجع السابق (٥/ ٢٠٩٤).

كل وصف مناسب لم يلقَ من الشارع ما يدلُّ على اعتباره ولا إهداره لا بطريق تأثير ولا ملاءمة»[١]، وسماه أيضاً: الاستدلال المرسل[٢].

فيكون قد فسَّره بما يوافق مذهب الرازي (٦٠٦).

٦ ـ ابن الحاجب (ت٦٤٦).

جعله من أقسام المناسب؛ لأن المناسب عنده إما مُعْتَبَرٌ أو لا، وغير المعتبر هو المرسل، ثم قسَّم المرسل إلى: غريب ثبت إلغاؤه، وإلى ملائم، وهذا **المرسل الملائم** هو المصلحة المرسلة عند ابن الحاجب[٣].

وهنا نجد ابن الحاجب يربط بين ملائم المرسل والمصالح المرسلة، فيجعلهما شيئاً واحداً، ومن ثَمَّ سار ـ تبعاً له ـ جمعٌ من الأصوليين، مثل:

ابن الساعاتي (ت٦٩٤)[٤]، والصفي الهندي[٥] (ت٧١٥)، وابن مفلح (ت٧٦٣)[٦]، وابن الهمام (ت٨٦١)[٧]، وابن أمير الحاج (ت٨٧٩)[٨]، والمرداوي (ت٨٨٥)[٩]، وأمير بادشاه (ت٩٩١)[١٠].

وفي مباحث الأدلة سماه ابن الحاجب: المصالح المرسلة وأحال على ما سبق[١١].

٧ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨).

قال: «فالاستدلال بالمصالح التي قد يقال لها **المصالح المرسلة** هو الذي يرى الشيء مصلحة وليس في الشرع ما ينفيه، فيستدلُّ بالمصلحة على أنه من الشريعة»[١٢].

---

(١) شرح المعالم: (٢/ ٤٧٣).

(٢) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٠٩٨).

(٤) انظر: نهاية الوصول (٢/ ٦٣٢).

(٥) انظر: الفائق (٤/ ١٦٥ ـ ١٦٨)، (٥/ ١٧٠).

(٦) انظر: أصول الفقه (٣/ ١٢٨٧).

(٧) انظر: التحرير بشرحه التقرير (٣/ ١٥١)، وسماه المناسب المرسل.

(٨) التقرير والتحبير (٣/ ٢٨٦).

(٩) انظر: التحبير (٧/ ٣٤٠٧)، وسماه المناسب المرسل كذلك.

(١٠) انظر: تيسير التحرير (٣/ ٣١٥).

(١١) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/ ١١٩٩ ـ ١٢٠٠).

(١٢) جامع الرسائل (٢/ ٢٠٤).

وقال: «لكن أعلم الناس من كان رأيه **واستصلاحه** واستحسانه وقياسه موافقاً للنصوص؛ ولهذا تنازعَ العلماء في **المصالح المرسلة** التي لم يُعلَم أن الشارع اعتبرها ولا أهدرها»[1].

وقال: **«المصالح المرسلة**، وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعةً راجحةً، وليس في الشرع ما ينفيه... فالفقهاء يسمونها «المصالح المرسلة»، ومنهم من يسميها **الرأي**، وبعضهم يقرِّب إليها الاستحسان... لكن بعض الناس يخصُّ المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك؛ بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي دفع المضار»[2].

٨ ـ صدر الشريعة (ت٧٤٧).

ذكر أن بعض الأصوليين ذهب إلى أن الوصف يُعمل به بمجرد كونه مَخيلاً، وقال: «أي: يقع في الخاطر أن هذا الوصف علةٌ لذلك الحكم، وهذا يسمى **بالمصالح المرسلة**؛ أي: الأوصاف التي تُعرَف عليتها بمجرد كونه مخيلاً تسمى بالمصالح المرسلة»[3].

ولكن في كلامه إشكال، فيقال ما قاله القرافي (ت٦٨٤): «إن المصلحة المرسلة أخصُّ من مطلقِ المناسبة ومطلقِ المصلحة؛ لأن مطلقَ المصلحة قد يلغى كما في زراعة العنب، فإن المناسبة تقتضي أن لا يزرع سدّاً لذريعة الخمر، لكن أجمع المسلمون على إلغاء ذلك، وكذلك المنع من التجاور في البيوت خشية الزنا فإنه مناسب، لكن أجمع المسلمون على جواز المجاورة بالنساء في الدور الجامعة وإلغاء هذا المناسب، **فالمناسب حينئذٍ أعمُّ من المرسلة؛ لأن** المرسلة مصلحة يفيد السكوت عنها **فهي** أخصُّ»[4].

كما أن كلام صدر الشريعة أقرب لمسلك المناسبة أو تخريج المناط منه للمصالح المرسلة، والله أعلم.

٩ ـ الشاطبي (ت٧٩٠).

سماه المصالح المرسلة، والاستدلال المرسل في كتابَيْه «الموافقات»[5]

---

(١) جامع الرسائل (٤/ ٤٦).
(٢) مجموع الفتاوى (١١/ ٣٤٢).
(٣) التوضيح (٢/ ٧١).
(٤) شرح تنقيح الفصول (ص٣٩٤).
(٥) انظر: الموافقات (٣/ ٢٨٥)، (١/ ٣٢).

و«الاعتصام»[١]، لكنه وسَّع الكلام عليه في كتابه «الاعتصام»، فقال: «المصالح المرسلة يرجع معناها إلى اعتبار المناسب الذي لا يشهد له أصلٌ معينٌ، فليس له على هذا شاهد شرعي على الخصوص، ولا كونه مناسباً بحيث إذا عرض على العقول تلقته بالقبول»[٢].

فالمصلحة المرسلة تختلف عن القياس بعدم وجود أصل معين يُقاس عليه.

١٠ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

سبق أن ذكرنا أنه تابع الرازيَّ (ت٦٠٦) في «محصوله».

وقال عنه في قسم الأدلة المختلف فيها: «وهو المعبر عنه بـ: المصالح المرسلة، ويلقب بـ: الاستدلال المرسل؛ ولهذا سميت (مرسلةً)؛ أي: لم تعتبر ولم تلغَ»[٣]، وسماه في كتابه: «سلاسل الذهب»[٤] ـ موافقاً لابن رشد ـ بالقياس المرسل.

١١ ـ الفتوحي (ت٩٧٢).

قال: «والمصالح المرسلة: إثبات العلة بالمناسبة»[٥].

وهذا فيه إشكال، فإثبات العلة بالمناسبة هو تخريج المناط، ولو قال: إثبات الحكم بالمناسبة، لكان أقرب للصواب.

١٢ ـ ابن عبد الشكور (ت١١١٩).

تفرَّد شارح المسلَّم بجعلهما الغريب المرسل هو المصالح المرسلة[٦].

وقال فضيلة الشيخ أحمد بن محمود الشنقيطي: «غير أن ما ذكرَاه من أن الغريب المرسل هو المعني بالمصالح المرسلة، المشهور عن مالك قبولُه فيه نظر من وجهين:

أحدهما: أنه مخالف لتقسيم ابن الحاجب الذي هو صاحب هذا التقسيم، لما تقدم قريباً أن الغريب مردود اتفاقاً.

---

(١) انظره: الاعتصام (١/٤٩)، (٣/١٢). (٢) الاعتصام (٣/٥).
(٣) البحر المحيط (٦/٧٦). (٤) انظره: سلاسل الذهب (ص٣٨٥).
(٥) شرح الكوكب المنير (٤/٤٣٢)، وانظر: (٤/١٧٣، ١٧٨).
(٦) مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، للكنوي (٢/٢٦٦).

الثاني: أنه لا ينطبق على المرسل الذي ذهب إليه مالك رَحِمَهُ اللَّهُ وأتباعه؛ لأنه لا بد في المرسل عندهم في تأثير جنس الوصف ولو كان عالياً في عين الحكم أو جنسه، وهذا هو ملائم المرسل»[1].

والخلاصة:

١ ـ أول من بحث موضوع الاستصلاح ـ فيما وقفنا عليه ـ الجويني (ت٤٧٨).

٢ ـ اقتصر الجويني على تسميته بالاستدلال، وعرَّفه.

٣ ـ وسَّع الغزالي (ت٥٠٥) بحث موضوع الاستصلاح وبيَّن معناه، وسماه إضافة للاستصلاح بـ: المصلحة، والمصلحة المرسلة، والمناسب المرسل، والاستدلال المرسل.

٤ ـ سماه ابن رشد (ت٥٩٥) ـ وتابعه الزركشي (ت٧٩٤) ـ: القياس المرسل.

٥ ـ سماه ابن الحاجب (ت٦٤٦) ملائم المرسل.

٦ ـ سماه ابن عبد الشكور (ت١١١٩) غريب المرسل، وهو إما وهمٌ منه، أو اصطلاح ارتضاه لنفسه، والأول أرجح.

٧ ـ تتلخص معاني الاستصلاح أو المصلحة المرسلة في المعاني التالية:

الأول: أن الاستصلاح هو جلب مصلحة ودرء مفسدة، من غير أن يدلَّ دليل شرعي عليه، عام أو خاص، وهو معنى تعريف الجويني (ت٤٧٨)، والغزالي (ت٥٠٥)، وابن بَرْهان (ت٥١٨)، والآمدي (ت٦٣١)، وابن التلمساني (ت٦٤٤)، ومن تابعهم.

الثاني: أن الاستصلاح هو إثبات الحكم بالمصلحة المرسلة، التي هي الوصف المناسب الملائم؛ أي: ما اعتبر الشرع فيه جنس الوصف في جنس الحكم، وهو ما ذهب إليه الرازي (ت٦٠٦)، وابن الحاجب (ت٦٤٦)، ومن تابعه.

الثالث: أن الاستصلاح إثبات العلة بالمناسبة، وهو مقتضى نقل صدر الشريعة (ت٧٤٧) عن بعضهم، وصريح كلام الفتوحي (ت٩٧٢).

الرابع: أن المصلحة المرسلة هي المناسب الغريب، وهو ما ذهب إليه ابن عبد الشكور (ت١١١٩).

---

(١) الوصف المناسب (ص٢٦٥).

٨ ـ مما سبق يتضح وجه تسمية هذا المصطلح بالاستصلاح؛ لأنه طلب المصلحة المرسلة، فإن الشرع أو المجتهد يطلب صلاح المكلفين باتباع المصلحة المذكورة ومراعاتها[١].

ويسمى: المناسب المرسل؛ لإرساله؛ أي: إطلاقه عما يدلُّ على اعتباره أو إلغائه[٢]، والمقصود من الأدلة: الخاصة أو المعينة.



(١) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٠٤).

(٢) انظر: شرح الكوكب الساطع (٢/ ٦٢٠).



المبحث الثالث

الاستصحــاب

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الاستصحاب صيغة **اسْتِفْعَالٍ مِن الصُّحْبة**؛ أي: طلب الصحبة أو المصاحبة.

وسبق وأن ذكرنا أصل مادة الاستصحاب في مصطلح الصحابي[(١)].

وبيَّن في «المصباح المنير» علاقته بالمصطلح الأصولي فقال: «ومن هنا قيل: استصحبتَ الحالَ إذا تمسَّكْتُ بما كان ثابتاً كأنَّك جَعَلتَ تلك الحالةَ مُصاحبةً غيرَ مفارِقة»[(٢)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول ذِكْرٍ لمصطلح (الاستصحاب) نجده عند الصيرفي (ت٣٣٠) فيما نقله عنه السمعاني (ت٤٨٩) حيث قال: «ولست أقول: إن الإجماع **مستصحَب**، ودالٌّ على بقاء الصلاة ووجوب المضيِّ فيها؛ لأن الإجماع قد زال عند رؤية الماء فلا **يستصحب** حكمه»[(٣)].

وبعده نجد المصطلح مذكوراً عند ابن القصار (ت٣٩٧)، فقد سمى أحد أبواب كتابه: باب الكلام في **استصحاب الحال**[(٤)].

وهو وإن لم يعرِّفه؛ فقد ظهر مراده من المصطلح حين قال: «ليس عن مالك رَحِمَهُ اللهُ في ذلك نَصٌّ، ولكن مذهبه يدلُّ عليه؛ لأنه احتجَّ في أشياء كثيرة سُئل عنها فقال: لم يفعل النبي ﷺ ذلك ولا الصحابة رحمة الله عليهم. وكذلك يقول:

---

(١) انظر: (ص٥٧١) من هذا البحث.

(٢) المصباح المنير، مادة: (ص ح ب)، (ص٣٣٣).

(٣) قواطع الأدلة (٣/ ٣٧٢).

(٤) انظر: مقدمة ابن القصار (ص١٥٧).

ما رأيت أحداً فعله، وهذا يدلُّ على أن السمع[١] إذا لم يرد بإيجاب شيءٍ لم يجب، وكان على ما كان عليه من براءة الذمة...»[٢].

وذكره الدبوسي (ت٤٣٠) باسم (استصحاب الحال)، و(استصحاب حكم الحال) ولم يعرِّفه[٣].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

بعد الدبوسي (ت٤٣٠) أورد جمعٌ من الأصوليين مصطلح (الاستصحاب) بتسميات مطابقة أو مقاربة، ومنهم:

١ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

وسماه: **(استصحاب الحال)**، إلا أنه عرَّفه فقال: «اعلم أن **استصحاب الحال** هو أن يكون حكمٌ ثابتٌ في حالة من الحالات، ثم تتغير الحالة، فيستصحب الإنسان ذلك الحكم بعينه مع الحالة المتغيرة، ويقول: من ادعى تغيُّر الحكم فعليه إقامة الدليل»[٤].

٢ ـ ابن حزم (ت٤٥٦).

وسماه (استصحاب الحال) أيضاً، وقال: «إذا ورد النص من القرآن أو السُّنَّة الثابتة في أمرٍ ما على حكمٍ ما، ثم ادعى مدَّعٍ أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله، أو لتبدل زمانه، أو لتبدل مكانه؛ فعلى مدَّعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان من نصِّ قرآنٍ أو سُنَّةٍ عن رسول الله ﷺ ثابتة على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل؛ فإن جاء به صحَّ قوله، وإن لم يأت به فهو مبطِلٌ فيما ادَّعى من ذلك»[٥].

٣ ـ أبو يعلى (ت٤٥٨).

وسماه كذلك (استصحاب الحال)، وجعله على ضربين:

أحدهما: استصحاب براءة الذمة من الوجوب حتى يدلَّ دليل شرعي عليه.

الضرب الثاني: في استصحاب حكم الإجماع[٦].

---

(١) أي: النصوص الشرعية.
(٢) مقدمة ابن القصار (ص١٥٧).
(٣) انظر: تقويم الأدلة (٣/٣٩٣).
(٤) المعتمد (٢/٨٨٤).
(٥) الإحكام، لابن حزم (٥/٢).
(٦) انظر: العدة (٤/١٢٦٢، ١٢٦٥).

وبمثل هذه التسمية ومثل هذا التقسيم أورده أبوإسحاق الشيرازي (ت٤٧٦)[١]، والخطيب البغدادي (ت٤٦٣)[٢].

٤ ـ الجويني (ت٤٧٨).

تناوله في كتبه: «التلخيص»[٣] و«البرهان»[٤] باسم: (استصحاب الحال) و(الاستصحاب).

فها هو يقول ـ مثلاً ـ: «قد قال **باستصحاب الحال** قائلون ثم اختلفوا، فذهب بعضهم إلى أنه دليل بنفسه، ولكنه مؤخر عن الأقيسة، وهو آخر متمسَّك الناظر، وقال قائلون: لا يستقل **الاستصحاب** دليلاً ولكن يسوِّغ الترجيح به»[٥].

٥ ـ السمعاني (ت٤٨٩).

قال: «وإنما **استصحاب الحال** أن يدلَّ الدليل في إثبات حكم، ثم يُستصحب حكم ذلك الدليل في موضع من غير أن يكون لفظ الدليل تناوله ودلَّ عليه»[٦].

وينفي السمعاني أن يكون استصحاب عموم الألفاظ من باب استصحاب الحال؛ لأن هذا متفق عليه.

وكلام السمعاني دقيق، وقد أراد الردَّ على من جعل استصحاب العموم استصحاباً للحال[٧]، وفيه نظر أجاب عنه السمعاني جواباً شافياً كما سبق.

٦ ـ الغزالي (ت٥٠٥).

قال: «الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل[٨]؛ بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب»[٩].

وقول الغزالي (ت٥٠٥): (أو شرعي)؛ أي: حينما يثبت حكم بدليل شرعي

---

(١) انظر: شرح اللمع (٢/ ٩٨٦).
(٢) انظر: الفقيه والمتفقه (١/ ٥٢٦ ـ ٥٢٧).
(٣) انظر: التلخيص: (٢/ ٣٥٨).
(٤) انظر: البرهان: (٢/ ٧٣٥).
(٥) البرهان (٢/ ٧٣٥).
(٦) قواطع الأدلة (٣/ ٣٦٧).
(٧) المرجع السابق (٣/ ٣٦٦).
(٨) فإن عدم العلم بالدليل ليس بحجة، بخلاف العلم بعدم الدليل فإنه حجة. المستصفى (١/ ٣٧٨).
(٩) المستصفى (١/ ٣٧٩).

من نصٍّ أو إجماع، فإنه باقٍ على حاله ما لم يأت دليل ناقل عن الحكم مغيِّر له.

وتابعه ابن قدامه (ت٦٢٠)[(١)].

٧ ـ أبو الخطاب (ت٥١٠).

قال: «الاستصحاب هو بقاءٌ على حكمِ الأصل حتى ينقل عنه بدليل»[(٢)].

٨ ـ السمرقندي (ت٥٣٩).

قال: «استصحاب الحال هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء، مأخوذ من المصاحبة، وهو ملازمة ذلك الحكم، ما لم يوجد دليل مغيِّر»[(٣)].

٩ ـ الزنجاني (ت٦٥٦).

قال: «الاستدلال بِعَدَم الدَّليل على نفي الحكم، أو بقاء ما هو ثابت بِالدَّليلِ وهو الملقب بالاستصحاب»[(٤)].

وقوله: (الاستدلال بِعَدَمِ الدَّليل على نفي الحكم) هو التمسك بالدليل العقلي، وأما قوله: (بقاء ما هو ثابت بالدَّليل) فهو التمسك بالدليل الشرعي.

ولو قال الزنجاني: الاستدلال بِعلم أو ظنِّ عدَمِ الدَّلِيل على نفي الحكم، لكان أصوب؛ لما ذكره الغزالي قبلُ.

١٠ ـ القرافي (ت٦٨٤).

قال عن الاستصحاب: «ومعناه أن اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظنَّ ثبوته في الحال أو الاستقبال»[(٥)].

وقوله: (الشيء) يشمل الدليل العقلي والشرعي.

١١ ـ الطوفي (ت٧١٦).

قال: «وحقيقته: التمسك بدليل عقلي أو شرعي لم يظهر عنه ناقل»[(٦)].

وتابعه المرداوي (ت٨٨٥)[(٧)].

وهنا تابع الطوفيُّ الغزاليَّ غير أنه قيَّد تعريفه بقيدٍ هو (لم يظهر عنه ناقل)؛ لأنه

---

(١) روضة الناظر (٢/ ٥٠٨).
(٢) التمهيد (٢/ ١٢٩).
(٣) ميزان النظر (ص٦٥٨).
(٤) تخريج الفروع على الأصول (ص١٥٦).
(٥) شرح تنقيح الفصول (ص٤٤٧).
(٦) شرح مختصر الروضة (٣/ ١٤٧).
(٧) انظر: التحبير (٨/ ٣٧٥٣).

إن دلَّ الدليل على تغير الحكم فلا يسمى التمسك بالدليل العقلي أو الشرعي استصحاباً؛ بل يجب المصير إليه، كالبيِّنة الدالة على شغل ذمة المُدَّعَى عليه بالدين، وتخصيص العموم، وترك حكم الإجماع في محلِّ الخلاف، ونحو ذلك[١]، وهو قيدٌ جيد.

١٢ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨).

قال معرِّفاً الاستصحاب: «وهو البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاؤه بالشرع»[٢]. والأصل المراد به هنا: براءة الذمة.

١٣ ـ البخاري (ت٧٣٠).

عرَّفه بأنه: «الحكم بثبوت أمرٍ في الزمان الثاني بناءً على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول»[٣].

١٤ ـ ابن جزي (ت٧٤١).

قال: «أما **الاستصحاب** فهو بقاء الأمر في الحال والاستقبال على ما كان عليه في الماضي، وهو قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يدلَّ دليل على خلاف ذلك»[٤].

١٥ ـ ابن القيم (ت٧٥١).

قال: «فالاستصحاب: ...استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفياً»[٥].

١٦ ـ ابن السبكي (ت٧٧١).

قال: «**الاستصحاب** هو ثبوت أمر في الثاني لثبوته في الأول، لعدم وجدان ما يصلح أن يكون مغيِّراً بعد البحث التام»[٦].

فقوله: (في الثاني)؛ أي: في الزمن الثاني.

وقوله: (لعدم وجدان...) هو قيدٌ كقيد الطوفي السابق.

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/١٤٨).

(٢) مجموع الفتاوى (١١/٣٤٢).

(٣) كشف الأسرار (٣/٣٧٧).

(٤) تقريب الوصول ١٣٣ (ت/د.عبد الله الجبوري)، وفي ت/د.الشنقيطي: والحال. وهو تصحيف.

(٥) إعلام الموقعين (٢/٩٩ ـ ١٠٠).

(٦) الإبهاج (٣/١٧٣).

١٧ ـ التفتازاني (ت٧٩٣).

قال: «الاستصحابُ، وهو الحكم ببقاء أمرٍ كان في الزمان الأول، ولم يظنَّ عدمه»(١).

١٤ ـ الزركشي (ت٧٩٤).

قال: «استصحاب الحال: . . . أنَّ ما ثبت في الزمن الماضي؛ فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل»(٢).

١٥ ـ الكمال ابن الهمام (ت٨٦١).

قال: «الاستصحاب: . . الحكم ببقاء أمرٍ تحقق ولم يظنَّ عدمه»(٣).

وكل هذه التعريفات تؤدِّي معنىً واحداً تقريباً، ولعلَّ تعريفَي الطوفي وابن السبكي أدقها.

والخلاصة:

١ ـ أول تناولٍ له ـ وقفنا عليه ـ كان عند الصيرفي (ت٣٣٠) فيما نقله عنه السمعاني (ت٤٨٩).

٢ ـ ذكره ابن القصار (ت٣٩٧) باسم: استصحاب الحال.

٣ ـ أول تعريفٍ لهذا المصطلح كان على يد أبي الحسين البصري (ت٤٣٦).

٤ ـ استمر استعمال المصطلح باسم استصحاب الحال إلى عصر الجويني (ت٤٧٨)، واستعمله هو بهذا الاسم وباسم الاستصحاب، ولعله من باب الاختصار، فيكون أول من استعمله بهذا الاسم.

٥ ـ لا يخرج استعمال الأصوليين لهذا المصطلح عن هذه الأسماء فيما وقفت عليه.



---

(١) التلويح (٢/١٠١).

(٢) البحر المحيط (٦/١٧).

(٣) التحرير بشرحه تيسير التحرير (٤/١٧٦).



المبحث الرابع

قــول الصحابــي

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح**:

مصطلح **(قول الصحابي)** مركب من مضاف ومضاف إليه، ونكتفي بتعريف القول لغة؛ لأنه سبق التعريف بالصحابي في موضعه(١).

فالقاف والواو واللام أصلٌ واحدٌ صحيحٌ يقلُّ كلمُه، وهو القول من النُّطق، يُقال: قال يقول قَولاً، والمِقْول: اللِّسان، ورجل قُوَلةٌ وقَوالٌ: كثير القَول(٢).

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح**:

مصطلح **(قول الصحابي)** يطلق أيضاً عليه: مذهب الصحابي، أو اجتهاد الصحابي، أو فتوى الصحابي، أو عمل الصحابي، والأخير أخص مما سبق، لكنه يدخل في هذا الإطلاق في أحيان كثيرة.

ويراد بها: الرأي الفقهي الذي أخذ به الصحابي سواء قاله أو فعله أو أقرَّه، مما لم يكن له حكم الرفع، ولم ينتشر بين الصحابة وأقروه، ولم يخالفه أحد من الصحابة، هذا ما يظهر من تتبع المصطلح في كتب أهل العلم.

فقولنا: (الرأي الفقهي) يخرج به ما لا مجال للرأي فيه من مسائل العقائد ونحوها، **وقولنا**: (مما لم يكن له حكم الرفع) يخرج به نحو قول الصحابي: من السُّنَّة كذا، أو كانوا يفعلون كذا، **وقولنا**: (ولم ينتشر بين الصحابة وأقروه) يخرج به ما لو انتشر فأقرَّه الصحابة؛ لأنه يصبح إجماعاً، **وقولنا**: (ولم يخالفه أحد من الصحابة) يخرج به ما لو خالفه أحد من الصحابة، فليس قول أحدهم حجة على بعض.

---

(١) انظر: (ص٥٧١) من هذا البحث.

(٢) مقاييس اللغة، مادة: (قول)، (٥/ ٤٥).

وأول من نُقل إلينا تناوله لقول الصحابي هو الإمام أبو حنيفة (ت١٥٠)، فعن أبي يوسف (ت١٨٢) قال: «سمعت أبا حنيفة يقول إذا جاء الحديث عن النبي ﷺ عن الثِّقات أخذنا به، **فإذا جاء عن أصحابه** لم نخرج عن أقاويلهم، فإذا جاء عن التابعين زاحمتُهُم»[١].

ونُقل عنه قوله: «إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه التي فَشَتْ في أيدي الثقاة عن الثقاة، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سُنَّة رسول الله ﷺ أخذت **بقول أصحابه** من شئت وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم»[٢].

ومن تناول هذا المصطلح أيضاً الإمام الشافعي (ت٢٠٤)، ومن ذلك قوله: «أقول ما كان الكتاب والسُّنَّة موجودين، فالعذر عمن سمعهما مقطوعٌ إلا باتباعهما، فإذا لم يكن ذلك صرنا إلى **أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ** أو واحد منهم»[٣].

ولكن أول من استعمل مصطلح (قول الصحابي) بعينه، وذلك فيما ظهر لي: هو أبو الحسن الكرخي (ت٣٤٠) حين قال: «أرى أبا يوسف يقول في بعض مسائله: القياس كذا إلا أني تركته للأثر، وذلك الأثر قول واحد من الصحابة، فهذه دلالة بيِّنة من مذهبه على تقديم **قول الصحابي** على القياس»[٤].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

يتكرر مصطلح (قولِ الصحابي) في كتب أصول الفقه في مباحث أدلة التشريع، وقد يعبِّر عنه بعضهم بـ: مذهب الصحابي، أو اجتهاد الصحابي، ونحوها من الأسماء، ولا فرق في استعمال هذه المصطلحات عندهم، ولا يحرصون على تعريفه، ومن أمثلة استعمالاتهم لهذا المصطلح:

١ ـ قول الجصاص (ت٣٧٠): «**اجتهاد الصحابي** لما كان أقوى من اجتهادنا وجب أن يكون مقدَّماً على رأينا»[٥].

---

(١) أخبار أبي حنيفة وأصحابه، للصيمري (ص٢٤).

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) الأم (٨/ ٧٦٤).

(٤) أصول السرخسي (٢/ ١٠٥).

(٥) الفصول (٣/ ٣٦٢).

٢ ـ قول **أبي إسحاق الشيرازي** (ت٤٧٦): «**قولُ الصحابي حُجَّةٌ**»[(١)].

٣ ـ قول **الجويني** (ت٤٧٨): «وإن اعتضد القياس **بمذهب صحابي** شهد له الشارع بمزية علم في ذلك، وإن كنا لا نرى **قول الصحابي** حجة»[(٢)].

٤ ـ قول **الغزالي** (ت٥٠٥): «من الأصول الموهومة **قول الصحابي**، وقد ذهب قوم إلى أن **مذهب الصحابي** حجة مطلقاً»[(٣)].

والخلاصة:

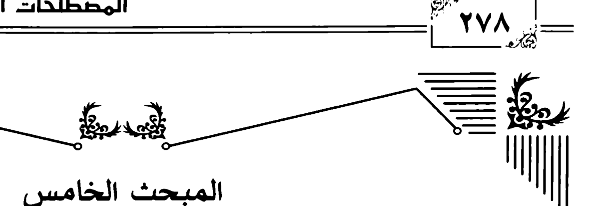
١ ـ أول من نُقل إلينا تناولُه لقول الصحابة هو الإمام أبو حنيفة (ت١٥٠).

٢ ـ أول من استعمل مصطلح (قول الصحابي) هو أبو الحسن الكرخي (ت٣٤٠).

٣ ـ استعمل العلماء هذا المصطلح بعدة أسماء، أهمها: (مذهب الصحابي)، و(اجتهاد الصحابي)، و(فتوى الصحابي)، و(عمل الصحابي)، والأخير أخصُّ مما سبق؛ لأنه لا يشمل القول، لكنه يدخل في هذا الإطلاق في الأعمِّ الأغلب.



(١) اللمع (ص١٢٠).
(٢) البرهان (٢/ ٨٣٤).
(٣) المستصفى (١/ ٤٠٠).



المبحث الخامس

ســد الذرائــع

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

مصطلح (سد الذرائع) مركب إضافي، يتركب من مضاف: سد، ومضاف إليه: الذرائع.

أما المضاف وهو (سَدُّ) فالسين والدال أصل واحد، وهو يدلُّ على **رَدْمِ** شيء وملاءمته، من ذلك سدَدت الثُّلمة سدّاً، وكلُّ حاجزٍ بين الشيئين سَدٌّ، ومن ذلك السَّديد، ذُو السَّداد؛ أي: الاستقامة، كأنَّه لا ثُلمة فيه، والصَّواب أيضاً سَداد، يقال: قلتُ سَدَاداً، وسَدَّدَهُ الله ﷻ، ويقال: أَسَدَّ الرجلُ؛ إذا قال السَّداد، ومن الباب: «فيه سِدادٌ من عَوز» بالكسرة، وكذلك سِداد الثُّلمة والثَّغر، قال [الشاعر][1]:

أضاعُوني وأيَّ فتىً أضاعُوا ليومِ كريهةٍ وسِدَادِ ثغرِ[2]

وأما المضاف إليه (الذرائع) فهو جمع ذريعة، من الفعل الثلاثي ذَرَعَ[3].

والذال والراء والعين أصلٌ واحدٌ يدلُّ على امتدادٍ وتحرُّك إلى قُدُم، ثم ترجع الفروعُ إلى هذا الأصل.

والذَّريعة: ناقةٌ يتَسَتَّر بها الرامي يرمي الصَّيد، وذلك أنه يتذرَّع معها ماشياً[4].

والذريعةُ: الوسيلةُ[5].

---

(١) هو: عبد الله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفَّان، الملقب بالعَرْجي. انظر: الشعر والشعراء، لابن قتيبة (٢/ ٥٦٠).

(٢) مقاييس اللغة، مادة: (سدد)، (٣/ ٦٦).

(٣) المصباح المنير، مادة: (ذَرَعَ)، (٢٠٧).

(٤) مقاييس اللغة، مادة: (ذَرَعَ)، (٢/ ٣٥٠).

(٥) العين، مادة: (ذَرَعَ)، (٢/ ٩٨).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح (سد الذرائع) من المصطلحات الأصولية التي مرَّت بأدوار عدة، وهو وإن لم يرد في النصوص الشرعية، لكن استنبط منها، وظهرت بداياته عند كلٍّ من:

١ ـ الإمام مالك بن أنس (ت١٧٩).

حيث قال في «الموطأ»: «وإنما كُره الذي إلى أجل؛ لأنه **ذريعةٌ** إلى الربا»[١].

فهنا كره الإمام مالك أحد البيوع لكونه يفضي إلى الربا، وهو معنى سدِّ الذرائع تماماً.

٢ ـ الإمام الشافعي (ت٢٠٤).

قال: «إن **الذرائع** إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام»[٢].

وقال أيضاً: «وكذلك كل شيء لا تفسده إلا بعقده، ولا نفسد البيوع بأن يقول هذه **ذريعةٌ** وهذه نية سوء»[٣].

٣ ـ ابن حبيب المالكي (ت٢٣٨)

نقل عنه الباجي (ت٤٧٤) قوله: «وإنَّهُ لَيُعْجِبُني لِمَنْعِ الذَّرائِعِ أن ينهى عنه[٤] الناس»[٥].

٤ ـ المهلب بن أبي صفرة المالكي (ت٤٣٥)

قال المهلب فيما نقله عنه الحافظ ابن حجر (ت٨٥٢): «يستفاد من هذا الحديث **سد الذرائع**؛ لأنه ﷺ استعاذ من الدَّين»[٦].

وهذا أول ذكر لمصطلح سدِّ الذرائع أقف عليه.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

بعد نشأة مصطلح (سدِّ الذرائع) ـ كما مرَّ ـ نلحظ أنه لم يرد له أيُّ ذكرٍ عند جمع غفير من الأصوليين ـ حتى من المالكية منهم ـ في حين أنه تكرَّر ذكره عند بعضٍ من العلماء، **فمن الفريق الأول**: الجصاص (ت٣٧٠)، وابن القصار

---

(١) الموطأ (٢/٦٠٦). (٢) الأم (٥/١٠٠).

(٣) إبطال الاستحسان (٩/٦٦) ـ ضمن مجموعة كتاب الأم ـ.

(٤) يقصد نوعاً من الشراب كان يتخذ من العنب في الشام.

(٥) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٣/١٥٧). (٦) فتح الباري (٥/٦١).

(ت٣٩٧)، والباقلاني (ت٤٠٣)، والدبوسي (ت٤٣٠)، وأبو الحسين البصري (ت٤٣٦)، وأبو يعلى (ت٤٥٨)، والشيرازي (ت٤٧٦)، والبزدوي (ت٤٨٢)، والسرخسي (ت٤٨٣)، وأبو الخطاب (ت٥١٠)، وابن عقيل (ت٥١٣)، والرازي (ت٦٠٦)، والآمدي (ت٦٣١)، وابن الحاجب (ت٦٤٦)، وغيرهم.

أما من تعرَّض لهذا المصطلح فبعضٌ آخرُ من العلماء، **منهم**:

١ ـ ابن بطَّال (ت٤٤٩)

تكرَّر كثيراً عنده، وسماه قطع الذرائع، وحماية الذرائع.

من ذلك قوله: «وهذا الحديث أصلٌ في القول بحماية الذرائع»[(١)].

وقوله: «وهذا كله من باب قطع الذرائع»[(٢)].

٢ ـ ابن حزم (ت٤٥٦).

أورد باباً في كتابه «الإحكام»[(٣)] في الاحتياط وقطع الذرائع والمشتبه، ووسَّع الكلام فيه من جهة الردِّ على المحتجين به من المالكية.

٣ ـ ابن عبد البر (ت٤٦٣).

تكرَّر في كلامه وسماه: قطع الذرائع.

ومن ذلك قوله: «هذه المسألة قد أوضح مالكٌ فيها مذهبه وذلك على أصله في قطع الذرائع»[(٤)].

٤ ـ الباجي (ت٤٧٤).

سماه: المنع من الذرائع، وتميَّز بتعريفه للذريعة، ولعله أول من عرَّفها، فقال: «وهي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصَّل بها إلى فعل المحظور»[(٥)].

٥ ـ الجويني (ت٤٧٨).

بعد تتبع كتبه، نجد أنه ذكره باقتضاب شديد في «مغيث الخلق»[(٦)] حينما زعم أن الإمام مالكاً (ت١٧٩) أفرط في قطع الذرائع.

---

(١) شرح ابن بطال على صحيح البخاري (١/ ١١٧).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٤٧٣).

(٣) الإحكام، لابن حزم (٦/ ٢).

(٤) الاستذكار (٦/ ٤٤١).

(٥) إحكام الفصول (٢/ ٦٩٥ ـ ٦٩٦).

(٦) انظر: مغيث الخلق (ص٧٧).

٦ ـ السمعاني (ت٤٨٩).

قال: «وكذلك القول بالمصالح والذرائع والعادات من غير رجوع إلى دليل شرعي باطل»[١]، فسماه الذرائع.

٧ ـ الغزالي (ت٥٠٥).

وقد سماه: حسم الذرائع، ومن ذلك قوله: «وظنَّت عائشة رضي الله عنها أن حسم الذرائع مقطوع به»[٢].

٨ ـ ابن رشد (ت٥٩٥).

لم يرد في كتابه «الضروري»، لكن تكرَّر المصطلح عنده في «بداية المجتهد»[٣].

٩ ـ القرافي (ت٦٨٤).

نال مصطلح (سد الذرائع) حظّاً من الاهتمام عند القرافي، فقد عرَّفه ومثَّل له وقسَّمه بشكل لم يسبق إليه.

فقال في «تعريف سد الذرائع»: «هو حسم مادة وسائل الفساد دفعاً له، فمتى كان الفعل السالم من المفسدة وسيلةً إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل»[٤].

وقال: «وربما عبَّر عن الوسائل بالذرائع وهو اصطلاح أصحابنا، **وهذا اللفظ المشهور في مذهبنا**؛ ولذلك يقولون: سد الذرائع»[٥].

وحدَّد المقصود بالذرائع التي يجب سدُّها فقال: «وليس سدُّ الذرائع من خواصِّ مذهب مالك كما يتوهمه كثيرٌ من المالكية؛ بل الذرائع ثلاثة أقسام:

ـ قسمٌ أجمعت الأمة على سدِّه ومنعه وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين، فإنه وسيلةٌ إلى إهلاكهم.

ـ وقسمٌ أجمعت الأمة على عدم منعه وأنه ذريعةٌ لا تسدُّ، ووسيلةٌ لا تحسم، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر فإنه لم يقل به أحدٌ.

ـ وقسمٌ اختلف فيه العلماء هل يسدُّ أم لا؟ كبيوع الآجال عندنا، كمن باع

---

(١) قواطع الأدلة (٤/٥١٤).
(٢) المستصفى (٢/٤٠٢).
(٣) انظر: بداية المجتهد (٢/٦٩٧)، (٣/١٠٨١، ١٢٠٨).
(٤) شرح تنقيح الفصول (ص٤٤٨).
(٥) الفروق (٢/٣٢).

سلعةً بعشرة دراهم إلى شهر، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر، فمالكٌ يقول: إنه أخرج من يده خمسةً الآن وأخذ عشرةً آخر الشهر، فهذه وسيلةٌ لسلف خمسة بعشرة إلى أجل توسلاً بإظهار صورة البيع لذلك، والشافعي يقول: ينظر إلى صورة البيع ويحمل الأمر على ظاهره فيجوز ذلك»[(١)].

وقد تابع ابنُ جزي (ت٧٤١) القرافيَّ متابعة تامة، سواء في التعريف أو تقسيم الذرائع[(٢)].

١٠ ـ الطوفي (ت٧١٦).

أورد مصطلح سدِّ الذرائع في كتابه «شرح مختصر الروضة» في مواضع عديدة، مع أن ابن قدامة (ت٦٢٠) لم يتطرق له في «الروضة»، ولا أحد من مصنفي كتب الأصول من الحنابلة قبله فيما ظهر لي[(٣)]، إلا ما أورده شيخه ابن تيمية (ت٧٢٨).

ومما قاله عن هذا المصطلح: «وأما القانون الكلي: فإن قاعدة الشرع سدُّ الذرائع، حتى حرَّم القطرة من الخمر، وإن لم تسكر؛ لكونها ذريعةً إلى ما يسكر»[(٤)].

١١ ـ ابن تيمية (ت٧٢٨).

تطرَّق ابن تيمية لهذا المصطلح في كثير من كتبه وفتاويه، خاصة كتاب «بيان الدليل على بطلان التحليل»، وسياقه يدلُّ على مراده من هذا المصطلح.

فمما قاله فيه: «إن الله سبحانه ورسوله ﷺ سدَّ الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرَّمها ونهى عنها»[(٥)].

وقال عن النهي الوارد في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها: «فالنهي عن الصلاة فيها هو من باب **سدِّ الذرائع**؛ لئلا يتشبه بالمشركين فيفضي إلى الشرك، وما كان منهياً عنه **لسد الذريعة**؛ لا لأنه مفسدة في نفسه، شُرع إذا كان فيه مصلحة راجحة»[(٦)].

---

(١) الفروق (٢/ ٣٢).

(٢) انظر: تقريب الوصول (ص٤١٥ ـ ٤١٧).

(٣) تناول ابن عقيل (ت٥١٣) من جملة صور الاستدلال: الذريعة، بمعنى المؤدي إلى المحظور، وتكلم عن منعه، لكن بدون استعمال مصطلح خاص لذلك. انظر: الواضح (٢/ ٧٥).

(٤) شرح مختصر الروضة (٢/ ١٤٠).

(٥) بيان الدليل (ص٢٨٣).

(٦) مجموع الفتاوى (٢٣/ ٢١٤).

١٢ ـ ابن القيم (ت٧٥١).

ذكر في كتابه «إعلام الموقعين»[١] قاعدة سدِّ الذرائع، وتكرَّر المصطلح عنده كثيراً في عدد من كتبه[٢]، وقد يسميه المنع من الذرائع[٣].

١٣ ـ الشاطبي (ت٧٩٠).

تناول ما سماه: قاعدة سدِّ الذرائع، أو أصل سدِّ الذرائع، بوضوحٍ تامٍّ في كتابيه «الموافقات» و«الاعتصام».

فعرَّفه في «الموافقات» بـ: «منع الجائز؛ لئلا يتوسل به إلى الممنوع»[٤].

وقريباً منه تعريفُه في «الاعتصام» فقال: «وهو مَنْعُ الجائزِ؛ لأنه يَجُرُّ إلى غير الجائز»[٥].

وتابع الشاطبيُّ في تقسيم الذرائع القرافيَّ (ت٦٨٤)[٦].

١٤ ـ ابن رجب (ت٧٩٥).

سماه: سد الذرائع[٧]، ولم يعرِّفه، ويريد به ما سبق.

١٥ ـ المرداوي (ت٨٨٥).

سمَّاه: سد الذرائع[٨]، وسد الذريعة[٩]، ولم يعرِّفه، ويريد به ما سبق.

والخلاصة:

١ ـ استُعمل مصطلح الذريعة أولاً عند الإمام مالك (ت١٧٩).

٢ ـ أول استعمال وقفت عليه لمصطلح (سد الذرائع) كان عند المهلب بن أبي صفرة المالكي (ت٤٣٥).

٣ ـ عبَّر جمعٌ من العلماء عن مصطلح (سد الذرائع) بـ: قطع الذرائع، وحماية الذرائع، وقاعدة الذرائع، والمنع من الذرائع.

---

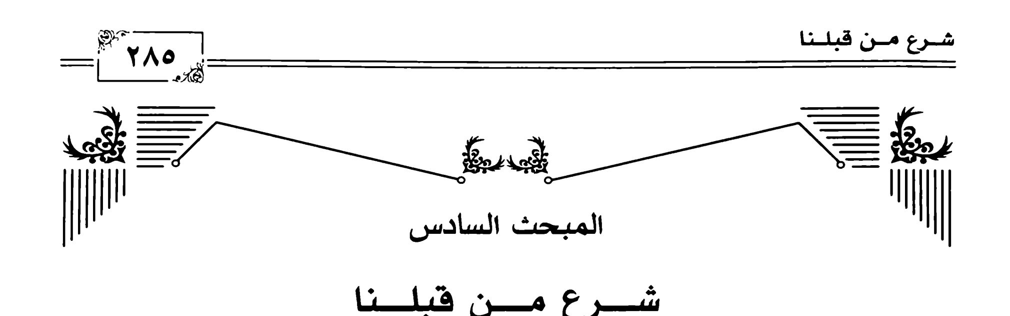
(١) انظره: إعلام الموقعين (١/ ٥٤١).
(٢) انظر: إغاثة اللهفان (١/ ١٧٢)، ومدراج السالكين (١/ ١٣٧).
(٣) انظر: زاد المعاد (١/ ٤٧٣).
(٤) الموافقات (٣/ ٥٦٤).
(٥) الاعتصام (١/ ١٨٤).
(٦) المرجع السابق (٣/ ١٣١).
(٧) قواعد ابن رجب (ص١١٤).
(٨) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (٥/ ٣٣٧)، (١٣/ ٣٩٧).
(٩) التحبير (٣/ ١٣٥١).

٤ ـ عرَّف الباجي (ت٤٧٤) مصطلح (الذريعة) اصطلاحاً، تعريفات وهو من أقدم تعريفات هذا المصطلح.

٥ ـ عرَّف القرافي (ت٦٨٤) مصطلح (سد الذرائع)، وهو أول من عرَّفه، وكثر استعمال المصطلح من بعده.

٦ ـ لم أقف على ذكرٍ لمصطلح (سد الذرائع) أو ما هو بمعناه في كتب الحنفية، يظهر في كتب الحنابلة عند الطوفي (ت٧١٦)، وشمس الدين الزركشي (ت٧٧٢)، وابن رجب (ت٧٩٥)، والمرداوي (ت٨٥٢)، وبرهان الدين ابن مفلح (ت٨٨٤)، الفتوحي (ت٩٧٢)، أما ابن تيمية وتلميذه ابن القيم فقد استعملَا المصطلح بكثرة، وبوضوحٍ تامٍّ.





المبحث السادس

شرع من قبلنا

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح**:

مصطلح **(شرع من قبلنا)** مركب من جزئين (شرع) و(من قبلنا)، فنبدأ بالجزء الأول (شرع):

والشين والراء والعين أصلٌ واحدٌ، وهو شيءٌ يُفتَح في امتداد يكون فيه، من ذلك الشَّريعة، وهي مورد الشَّارِبةِ الماءَ، واشتُقَّ من ذلك الشِّرْعة في الدِّين، والشَّريعة، قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال سبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾ [الجاثية: ١٨][١].

وأما الجزء الثاني (مَن قبلنا):

فـ (مَن): اسم موصول بمعنى (الذي)، وهو للعاقل وقد يكون لغير العاقل في حالات، ويستعمل للمفرد وللجنس.

(قبلنا): ظرف زمان.

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح**:

أول من ذكر هذا المصطلح من الأصوليين هو **الجصاص (ت٣٧٠)** ويسميه (شرائع من قبلنا)[٢]، أو (شرائع الأنبياء المتقدمين)[٣]، ونحوها من الأسماء المقاربة.

ويعبِّر الأصوليون عن هذا المصطلح بـ: شرع أو شريعة أو شرائع من

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (شَرَعَ)، (٣/ ٢٦٢).

(٢) الفصول (٣/ ٢٣).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٢١).

قبلنا، وسماه الجويني (ت٤٧٨)[١]: شرائع الماضين، وجميعهم يريدون بها معنىً واحداً.

ولم أقف على من عرَّف مصطلح (شرع من قبلنا) سوى إلكيا الهراسي (ت٥٠٤) فقال: «المراد بشرع من قبلنا: ما حكاه الله ورسوله عنهم، أما الموجود بأيديهم فممنوعٌ اتباعُه بلا خلاف، وعلة المنع إما لتهمة التحريف، وإما لتحقق النسخ، ووقع الإجماع على أحد هذين الاحتمالين»[٢].

وأما بقية الأصوليين فلم يعرِّفوه فيما وقفت عليه، وإنما يتضح مرادهم من خلال سياق كلامهم.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

الأصوليون يذكرون هذا المصطلح حينما يتطرَّقون لمسائلَ هي[٣]:

١ ـ بيان أن شريعتنا ناسخة لشرائع من سبق من الأنبياء.

٢ ـ هل كان النبي ﷺ قبل البعثة متعبَّداً بشريعة أحد من الأنبياء قبله؟

٣ ـ هل شرع من قبلنا شرع لنا؟

وفي **المسألة الأولى والثانية** يُراد بشرع من قبلنا: ما كان من الأحكام الشرعية غير الأمر بالتوحيد ومكارم الأخلاق، والنهي عن الشرك ومساوئ الأخلاق، وطلب الحفاظ على الضروريات الخمس ونحوها؛ إذ هذه معتبرة في كل شريعة ولا تُنسخ[٤].

وأما المسألة الثالثة: فهل المراد تحديداً بشرع من قبلنا ما نُقل إلينا في النصوص الشرعية من القرآن أو السُّنَّة على أنه شرعٌ لهم ولم يبيَّن حكمه؟ أو أنه يشمل ما ورد في كتبهم ونُقل من شرائعهم أنه شرعٌ لهم؟

أغلب الأصوليين ـ خاصة الحنفية ـ يوضِّحون بجلاء أن مرادهم الأمر الأول، فيقصرون ذلك على ما ورد في شرعنا.

---

(١) البرهان (١/٣٣١).

(٢) البحر المحيط (٦/٤٥ ـ باختصار يسير ـ.

(٣) وفي غيرها يذكرون المصطلح عرَضاً.

(٤) انظر: المستصفى (١/٣٩١)، الكاشف (٥/١٩٥ ـ ١٩٦).

ومن أمثلة تصريحهم بذلك:

قول **الجصاص** (ت٣٧٠): «بابٌ القول في لزوم شرائع من كان قبل نبينا من الأنبياء، بأن يذكر الله تعالى في كتابه: أن حكم كيت وكيت قد كنت شرعته لبعض الأنبياء، ويخبرنا بذلك النبي ﷺ ولم يثبت أنه منسوخٌ، فيلزمنا ذلك، على حسب ما كان يلزمنا لو شرعه النبي ﷺ، وأما ما لم يثبت من ذلك من أحد هذين الوجهين فلا اعتبار به»[1].

وقول **ابن حزم** (ت٤٥٦): «وإنما الاختلاف الذي ذكرنا في ما كان من شرائع الأنبياء عليهم السلام موجوداً نصُّه في القرآن أو عن النبي ﷺ، وأما ما ليس في القرآن ولا صحَّ عن النبي ﷺ فما نعلم من يطلق إجازة العمل بذلك، إلا أن قوماً أفتوا بها في بعض مذاهبهم، فمِن ذلك تحريم بعض المالكيين لما وُجد في ذبائح اليهود ملتصق الرئة بالجنب، وهذا مما لا نصَّ في القرآن ولا في السُّنَّة»[2].

وقيَّده **الباجي** (ت٤٧٤) بما إذا كان شرع من قبلنا؛ ثبت بنصِّ قرآنٍ أو خبرٍ صحيحٍ عن نبينا ﷺ[3].

وقال **العجلي الأصفهاني** (ت٦٥٣): «وأما ما لم يُعلم إلا من كتبهم المبدلة ونقلهم الفاسد فلا تعبد به أصلاً»[4].

وقال **السرخسي** (ت٤٨٣): «وأصحُّ الأقاوِيل عندنا: أن ما ثَبت بِكتاب الله أنه كان شرِيعة من قبلنا، أو بِبيانٍ من رسول الله ﷺ، فإِن علينا العَمَل بِه على أنه شريعة لنبينا ﷺ، ما لم يظْهر ناسخه»[5].

ويجيد **القرافي** (ت٦٨٤) تحرير معنى هذا المصطلح قائلاً: «الشرائع المتقدمة ثلاثة أقسام:

- قسم لم نعلمه إلا من كتبهم، ونقل أخبارَهم الكفارُ، فلا خلاف أن التكليف لا يقع به علينا، ولا في حقِّ رسول الله ﷺ.

- وقسم انعقد الإجماع على التكليف به، وهو ما علَّمنا شرعنا أنه كان شرعاً لهم، وأُمرنا في شرعنا بمثله.

---

(١) الفصول (٣/ ١٩).
(٢) الإحكام، لابن حزم (٥/ ١٦١).
(٣) إحكام الفصول (١/ ١٠٤).
(٤) الكاشف (٥/ ١٩٥).
(٥) أصول السرخسي (٢/ ١٠١).

ـ وقسم ثبت أنه من شرعهم بنقل شريعتنا، ولم نؤمر به، فهذا هو موضع الخلاف»[١].

وقال: «بل لا يندرج في هذه المسألة إلا ما علم أنه من شرعهم بكتابنا، ومن قِبل نبينا ﷺ فقط»[٢].

وقال ابن العربي (ت٥٤٣): «وبَيَّنَّا أنَّ الصحيح القول بلزوم شرع من قبلنا لنا مما أخبرنا به نبينا ﷺ عنهم دون ما وصل إلينا من غيره؛ لفساد الطرق إليهم»[٣].

ولكن هناك من الأصوليين من يظهر من كلامهم أن المقصود أشمل من ذلك: فحتى ما ورد في كتبهم، أو نُقل بالتواتر أنه من شرعهم، فهو داخل في محلِّ النزاع.

فقد استدلَّ الغزالي (ت٥٠٥) بأدلة على أنه ﷺ لم يُتعبَّد بشريعة من قبله، **ومنها**:

أنه ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له: «**بم تحكم؟**» قال: بالكتاب والسُّنَّة والاجتهاد[٤]، ولم يذكر التوراة والإنجيل وشرع من قبلنا.

ومنها: أنه ﷺ لو كان متعبَّداً بالتوراة والإنجيل للزمه مراجعتها والبحث عنها، وهذا ما لم يفعله ﷺ.

ومنها: لو كان شَرْعُ من قبلنا شُرِع لنا لكان تعلم التوراة والإنجيل ونقلها وحفظها من فروض الكفايات، كالقرآن والأخبار، ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرُّف الأحكام كما وجب عليهم المناشدة في نقل الأخبار، ولرجعوا إليها في مواضع اختلافهم حيث أشكل عليهم[٥].

قال **الرازي** (ت٦٠٦): «واعلم أن من قال: إنه كان متعبَّداً بشرع من قبله، إما أن يريد به أن الله تعالى كان يوحي إليه بمثل تلك الأحكام التي أمر بها من قبله، أو يريد أن الله تعالى أمره باقتباس الأحكام من كتبهم، فإن قالوا بالأول، فإما أن يقولوا به في كل شرعه أو في بعضه، والأول معلوم البطلان بالضرورة؛ لأن شرعنا يخالف شرع من قبلنا في كثير من الأمور، والثاني مسلَّم ولكن ذلك لا يقتضي إطلاق القول

---

(١) نفائس الأصول (٦/ ٢٤٨٥).
(٢) شرح تنقيح الفصول ٢٩٩).
(٣) أحكام القرآن (١/ ٣٧).
(٤) سبق تخريجه (ص٤٨٦).
(٥) انظر: المستصفى (١/ ٣٩٤ ـ ٣٩٥).

بأنه كان متعبَّداً بشرع غيره؛ لأن ذلك يوهم التبعية، وأنه ﷺ ما كان تبعاً لغيره؛ بل كان أصلاً في شرعه، وأما الاحتمال الثاني وهو حقيقة المسألة...»[(١)].

وقد تعقَّبه القرافي (ت٦٨٤) قائلاً: «كيف يتصوَّر أن يكون هذا حقيقةَ المسألة ونحن مجمِعون على أنَّ المرويَّ عن رسول الله ﷺ بطريق لا يُعلم عدالةُ راويه أنه يحرم اتباعُه؟ فكيف بالمنقول عن الأنبياء السالفة يُقبل فيها قولُ الكفار الذين لم يرووا عن أسلافهم؟ ولا يعرفون الرواية في دينهم؛ بل الرواية واتصال الأسانيد من خصائص الإسلام، وغيرنا من الملل يتعذر عليه ذلك؛ لكثرة الخَبْط والتخليط والتبديل واختلاف الأهواء، فقبول مثل هذه الكتب وهذه النقول خلافُ الإجماع، فنحن إذا نُقلت إلينا التواريخ لا نعمل بها لعدم صحتها، ولو نَقَل العدلُ عن العدل وفي السند واحد مجهول العدالة لا نُثبت به حكماً، فكيف بقومٍ قطعنا بكفرهم وأهويتهم الفاسدة وتبديلهم وتنوع أكاذيبهم؟ هذا لا ينبغي أن يخطرَ لأحد من علماء الشريعة»[(٢)].

ووقع في بعض كلام ابن تيمية (ت٧٢٨) جعلُه النقلَ المتواتر عن أهل الكتاب مصدراً من مصادر شرع من قبلنا، دون كلامهم وكتبهم، يقول ابن تيمية: «الذي عليه الأئمة وأكثر العلماء أنه شرعٌ لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه، وهذا إنما هو فيما ثبت أنه شرعٌ لمن قبلنا من نقل ثابت عن نبينا ﷺ **أو بما تواتر عنهم**، لا بما يروى على هذا الوجه، فإن هذا لا يجوز أن يحتج به في شرع المسلمين أحدٌ من المسلمين»[(٣)].

فجعل ابن تيمية نقل التواتر عنهم من مصادر شريعتهم، وهذا مشكل حتى على كلام له يقول فيه: «وما نُقِل عن الأنبياء المتقدمين إن لم يكن ثابتاً بنَقْل نبينا ﷺ لم يُحتجَّ به في الدين باتفاق علماء المسلمين، لكن إذا كان موافقاً لشرعنا ذُكِرَ على سبيل الاعتضاد لا على سبيل الاعتماد، وما ثبت بنَقْل نبينا عن شرع من قَبْلنا فيه نزاع معروف»[(٤)].

ويقول مصرِّحاً بذلك أيضاً: «ونحن إذا قلنا: شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد

---

(١) المحصول، للرازي (٣/٢٦٦).
(٢) نفائس الأصول (٦/٣٤٨٧).
(٣) مجموع الفتاوى (١/٢٥٨).
(٤) الرد على الشاذلي في حزبيه (ص٤٣).

شرعنا بخلافه؛ فإنما ذاك لكونه مشروعاً على لسان محمد ﷺ بالأدلة الدالة على ذلك»[١].

والذي يظهر والله أعلم: أن ما نُقل من شرائع من قبلنا من غير طريق القرآن والسُّنَّة غير داخل في النزاع؛ لنقل بعض العلماء الاتفاقَ على ذلك، أما ما نقل عن بعضهم من احتجاجه بشيء مما ورد في كتب من قبلنا، فهو إما شذوذ ومخالفة لاتفاق العلماء، وإما أنه ذُكر في الاستدلال توسُّعاً على طريقة الأصوليين في إيراد كل أوجه احتمالات الأدلة، وإن لم يكن هناك قائل به، والله أعلم.

والخلاصة:

١ - الجصاص (ت٣٧٠) هو أول من ذكر هذا المصطلح، وأورده باسم (شرائع من قبلنا)، أو (شرائع الأنبياء المتقدمين)، ونحوها من التعبيرات المقاربة.

٢ - هناك من وسَّع مفهوم مصطلح (شرع من قبلنا) ليشمل ما ورد من شرائع ما قبلنا في كتبهم، سواء بالنص على ذلك، أو من خلال إدراج حجج تدلُّ على أن مراده الشمول، كمن يستدلُّ بمراجعة النبي ﷺ للتوراة في قصة رجم اليهوديين[٢].

هذا وإن كان مردوداً حتى عند ناقليه كابن حزم (ت٤٥٦) والرازي (ت٦٠٦) إلا أنهم أوردوه وردُّوا عليه.

وكما يقول ابن حزم (ت٤٥٦) معلِّقاً على قول أصحاب هذا الرأي: «ونحن نبرأ إلى الله تعالى من هذا القول الفاسد ومن هذا الاعتقاد»[٣].



---

(١) الصفدية (ص٢٥٨).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٣٤٣٦). ومسلم، رقم (٤٥٣٣).

(٣) الإحكام، لابن حزم (١٦٢/٥).



المبحث السابع

العـــرف

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس (ت٣٩٥): «العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدلُّ **أحدُهما** على تتابُع الشيء متَّصلاً بعضُه ببعض، **والآخر** على السكون والطُّمَأنينة.

فالأول: العُرْفُ: عُرْفُ الفَرَسِ؛ وسمي بذلك لتَتَابُعِ الشَّعْرِ عليه، ويقال: جاءَتِ القَطَا عُرْفاً؛ عُرْفاً. أي: بَعْضُها خلف بعض.

والأصل الآخر: المعرِفة والعِرفان، تقول: عَرَف فلانٌ فلاناً عِرفاناً ومَعرِفة، وهذا أمر معروف، وهذا يدلُّ على ما قلناه من سُكونه إليه؛ لأن مَن أنكر شيئاً توحَّشَ منه ونَبَا عنْه»[١].

وهذا المعنى الأخير هو مرادنا في هذا المبحث.

والعُرْف: خِلاف النُّكْر[٢].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

لفظ (العرف) واردٌ لفظُه في الكتاب العزيز في قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ۝١٩٩﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وقد فسَّره العلماء بتفسيرات ترجع لمعنى واحد، فقد فسَّره البخاري (ت٢٥٦) بالمعروف[٣]، واكتفى بذلك، بينما زاد الطبري (ت٣١٠) ذلك توضيحاً فقال: «والصواب من القول في ذلك أن يقال: إن الله أمر نبيه ﷺ أن يأمر الناس بالعرف، وهو المعروف في كلام العرب، مصدر في معنى: «المعروف»، يقال: أوليته عُرْفاً وعارفاً وعارفةً، كل ذلك بمعنى: «المعروف»»[٤].

---

(١) مقاييس اللغة، مادة: (عَرَفَ)، (٤/ ٢٨١) ـ باختصار ـ.

(٢) المخصص (١/ ٢٥٧).

(٣) صحيح البخاري (٤/ ١٧٠١).

(٤) تفسير الطبري (١٠/ ٦٤٤).

ـ وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩]؛ معناه: بكل ما عرفته النفوس مما لا تردُّه الشريعة[(١)].

ـ والعُرْف: المعروف من الإحسان[(٢)].

ـ والعُرْف: المعروف، والعارفة كل خصلة حميدة فرضتها العقول، وتطمئن إليها النفوس[(٣)].

ـ والعرف ما عرَفه العُقلاء بأنَّه حَسَن وأقرَّهم الشَّارع عليه[(٤)].

وقال الرازي (ت٦٠٦): «والعرف والعارفة والمعروف هو كل أمر عرف أنه لا بد من الإتيان به، وأن وجوده خيرٌ من عدمه»[(٥)].

قال المرداوي (ت٨٨٥): «وكل ما تكرَّر من لفظ المعروف في القرآن نحو: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ١٩]، فالمراد: ما يتعارفه الناس من مثل ذلك الأمر.

ومنها: قَوْله تَعالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ [النور: ٥٨] الآية، فالأمر بالاستئذان في الأوقات التي جرت العادة فيها بالابتذال ووضع الثِّياب، فابتنى الحكم الشرعي على ما كانوا يعتادونه.

ومنها: قوله ﷺ لهِند: «**خذي ما يَكْفي وولدك بالمَعْرُوف**»[(٦)]»[(٧)].

وأما في السُّنَّة فلم أقف على لفظ العرف في شيءٍ منها، وإنما ما سبق من لفظ المعروف.

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح**:

بحث الأصوليون مصطلح (العرف) في كتبهم، لكن من النادر أن يعرِّفه أحد منهم، لعلَّ ذلك لوضوح معناه، وبقائه على معناه اللغوي عندهم، وحيث إنه لا يخرج عما ذكره أهل التفسير.

وأول من وقفت على ذكره للعرف في مصنف له هو محمد بن الحسن الشيباني

---

(١) تفسير ابن عطية (٤/١١٧).
(٢) مفردات ألفاظ القرآن (ص٥٦١).
(٣) تفسير الثعلبي (٤/٣١٨).
(٤) التحبير، للمرداوي (٨/ ٣٨٥٢).
(٥) تفسير الرازي (١٥/ ٤٣٤).
(٦) أخرجه البخاري، رقم (٥٠٤٩). ولفظه: (خذي ما يكفيك...).
(٧) التحبير (٨/ ٣٨٥٣).

(ت١٨٩) في عبارته المشهورة: الثابت بالعرف كالثابت بالنص[١].

ومن استعمله من الأصوليين:

١ ـ الجصاص (ت٣٧٠).

وسياقه يدلُّ على أنه يريد بالعرف: الحقيقة العرفية، كقوله: «وموجودٌ أيضاً في العُرْفِ والعادة أنَّ اسم الطائفة والبعض والخَبَرِ يَجري مَجْرىً واحداً»[٢].

وقوله عن الاجتهاد: «وأما الاجتهادُ: فهو بَذْلُ المجهود فيما يقصِدُهُ المجتهِدُ ويَتَحَرَّاهُ، إلا أنه قد اخْتَصَّ في العُرْفِ بِأحكامِ الحوادث التي ليس لله تعالى عليها دليلٌ قائمٌ يُوصِلُ إلى العلم بالمطلوب منها»[٣].

٢ ـ أبو الحسين البصري (ت٤٣٦).

ويريد به الحقيقة العرفية كذلك، ووقع ذلك في كلامه كثيراً وبشكل واضح، ومن ذلك قوله: «فأما قسْمَة الأسماء العُرْفيَّة فهِي أن العرف إمَّا أن يَجْعَل الاسم مستَعملاً في غير ما كان مستَعملاً فيه في اللُّغة»[٤].

٣ ـ الشيرازي (ت٤٧٦).

قال: «تؤخذ الأسماء واللغات من أربع جهات: من **عرف** اللغة، وعرف الشرع، **وعرف** الاستعمال، والقياس»[٥].

فهو يريد بالعرف هنا: مصدر المعرفة.

وكلامه كله دائرٌ حول الأسماء والحقائق اللغوية والشرعية والعرفية والقياسية، **فكلامه كذلك لا يخرج عمن سبقه.**

ثم حدثت نُقْلة في تناول هذا المصطلح عند الأصوليين، وكانت على يد **السمعاني (٤٨٩)** حيث قال: «**والعرف** ما يعرفه الناس ويتعارفون فيما بينهم معاملةً»[٦].

ووضَّح ذلك بقوله: «فصار في صفة القُبوض والإحراز والنُّفوذ معتبراً بالكتاب»[٧].

---

(١) انظر: المبسوط (١٩/ ٤١).
(٢) الفصول (٣/ ٩٥).
(٣) المرجع السابق (٤/ ١١).
(٤) المعتمد (١/ ١٩).
(٥) شرح اللمع (١/ ١٧٩).
(٦) قواطع الأدلة (١/ ٣٣).
(٧) المرجع السابق، الموضع نفسه. وقوله: بالكتاب؛ أي: بقوله تعالى: (وأمر بالعرف).

ففسَّر (العرف)، ووسَّع مفهومه، ومثَّل له، ولم يقصره على الأسماء العرفية.

إلا أنه حصره في جانب المعاملات، والعرف أوسع من ذلك، وإن كان في الناحية العملية يغلب اعتباره في المعاملات.

ولكن بما صنعه السمعاني (ت٤٨٩) ومن قبله من الأصوليين يكون العرف مشتملاً على القولي والفعلي، فيكتمل قسماه الرئيسيان[١].

ثم نجد **النسفي** (٧١٠) يعرِّف مصطلح **(العرف)** تعريفاً اشتُهر وتُلقي بالقبول وتناقله الأصوليون، حيث عرَّفه بقوله: «**ما استقر في النفوس من جهة قضايا العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول**»[٢].

وقد اعتمد الجرجاني (ت٨١٦) على تعريف النسفي (ت٧١٠) فعرَّفه بقوله: «**العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول**»[٣].

وأتبع الجرجاني تعريفه بقوله: «وكذا العادة، هي ما استمر الناس عليه على حكم العقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى»[٤].

لذا عُرفت العادة أيضاً بأنها: «عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة»[٥].

فالعرف والعادة عند كثير من العلماء بمعنى واحد.

ويؤخذ على هذا التعريف جعله ما استقر في النفوس من جهة العقول عرفاً، بينما العقائد ـ مثلاً ـ ينطبق عليها: الاستقرار في النفوس من جهة العقول، وليست عرفاً، فالتعريف غير مانع[٦].

ويؤخذ عليه أيضاً: ما يفهم من كلامه من كون العرف هو ما اعتاده جميع

---

(١) انظر: نشر العَرف، لابن عابدين (٢/ ١١٤ ـ ضمن مجموع رسائله ـ.
(٢) المستصفى شرح النافع، للنسفي (١/ ٣٠٤).
وانظر شرحاً وافياً، للتعريف، للشيخ العلامة أحمد فهمي أبوسنة/ (ت١٤٢٤) في كتابه العرف والعادة في رأي الفقهاء (ص٩ ـ ١٠).
(٣) التعريفات (ص١٩٣).
(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٥) الأشباه والنظائر، لابن نجيم (ص١٠١). وقد نقل التعريف السابق عن السراج الهندي في شرحه، للمغني ـ من كتب فقه الحنفية ـ.
(٦) انظر: العرف، للشيخ د. عادل قوته (١/ ٩٥).

الناس، وهذا مخالف لحقيقة العرف؛ إذ هو أغلبي بالنسبة لعموم الناس، أو خاص بفئة محصورة منهم[١].

وتفرَّد تعريف النسفي (ت٧١٠) بإشكال هو أنه لو كان المراد بالعرف عنده: المعتبر شرعاً؛ لكان وصف الطباع بالسليمة غير كافٍ؛ بل يحتاج لقيود كأن يقال: مما لا تردُّه الشريعة، ونحو ذلك.

وإن كان يريد به مطلق العرف؛ أي: المعتبر شرعاً وغير المعتبر؛ فيكون قوله: (الطباع السليمة) مخرِجاً ما جرى العرف عليه وهو يخالف الطباع السليمة، كالتعارف على شرب الخمور والزنى[٢].

وعرَّف أبو بكر محمد بن عاصم الغرناطي (ت٨٢٩) العرف في ألفيته بقوله:

العرف ما يُعرف بين الناس ومثلُه العادةُ دون باس[٣]

وهو لا يخرج عمَّا سبق.

والخلاصة:

١ ـ أنَّ لفظ (العرف) ورد في النصوص الشرعية بمعنى (المعروف).

٢ ـ استعمله الأصوليون قبل السمعاني (ت٤٨٩) يريدون به الألفاظ العرفية، التي نقلها العرف من معناها اللغوي إلى معنى آخر.

٣ ـ عرَّفه السمعاني (ت٤٨٩) بما يشمل العرف العملي، ومثَّل له ببعض الأعراف في المعاملات، كصفات القبوض والإحراز.

٤ ـ عرَّفه النسفي (ت٧١٠) بتعريف شهير، لكن عليه بعض المؤاخذات.



---

(١) انظر: العرف، للشيخ د. عادل قوته (٩٦/١).
(٢) انظر: المرجع السابق، الموضع نفسه.
(٣) نظم ابن عاصم المسمى مرتقى الوصول بشرحه نيل السول (ص١٩٨).

القسم الثالث

المصطلحات الأصولية

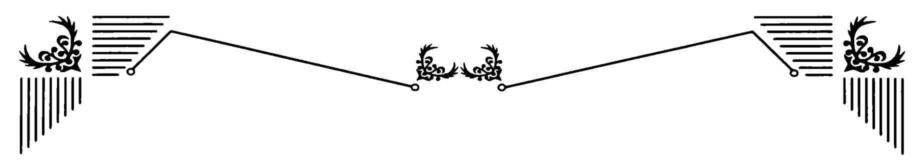
في دلالات الألفاظ والاجتهاد والتقليد، وما يلحق بها

نشأتها وتسلسلها التاريخي

جمعاً ودراسة

تأليف

د. ماجد بن خليفة السلمي



الفصل العاشر

في دلالات الألفاظ

وفيه أربعة وأربعون مبحثاً:

المبحث الأول: الحقيقة.

المبحث الثاني: المجاز.

المبحث الثالث: الحقيقة الشرعية.

المبحث الرابع: الحقيقة اللغوية.

المبحث الخامس: الحقيقة العرفية.

المبحث السادس: الاشتراك.

المبحث السابع: الاشتقاق.

المبحث الثامن: الترادف.

المبحث التاسع: الأمر.

المبحث العاشر: النهي.

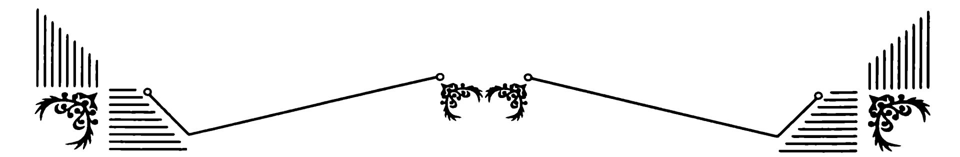
المبحث الحادي عشر: العام.

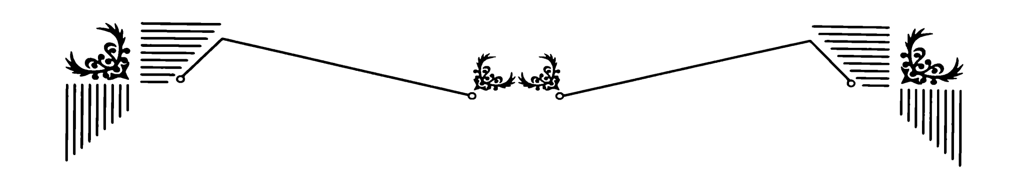
المبحث الثاني عشر: الخاص.

المبحث الثالث عشر: المطلق.

المبحث الرابع عشر: المقيد.

المبحث الخامس عشر: البيان.





المبحث السادس عشر : المنطوق «عبارة النص».

المبحث السابع عشر : دلالة المطابقة.

المبحث الثامن عشر : دلالة التضمن.

المبحث التاسع عشر : دلالة الاقتضاء.

المبحث العشرون: دلالة الإشارة «إشارة النص».

المبحث الحادي والعشرون: دلالة الإيماء.

المبحث الثاني والعشرون: مفهوم الموافقة.

المبحث الثالث والعشرون: مفهوم المخالفة.

المبحث الرابع والعشرون: مفهوم الصفة.

المبحث الخامس والعشرون: مفهوم الشرط.

المبحث السادس والعشرون: مفهوم العلة.

المبحث السابع والعشرون: مفهوم العدد.

المبحث الثامن والعشرون: مفهوم الحال.

المبحث التاسع والعشرون: مفهوم الزمان.

المبحث الثلاثون: مفهوم المكان.

المبحث الحادي والثلاثون : مفهوم الغاية.

المبحث الثاني والثلاثون : مفهوم الاستثناء.

المبحث الثالث والثلاثون : مفهوم الحصر.

المبحث الرابع والثلاثون : مفهوم اللقب.

المبحث الخامس والثلاثون : مفهوم التقسيم.

المبحث السادس والثلاثون : النص.

المبحث السابع والثلاثون : الظاهر.

المبحث الثامن والثلاثون : المؤول.

المبحث التاسع والثلاثون : المجمل.

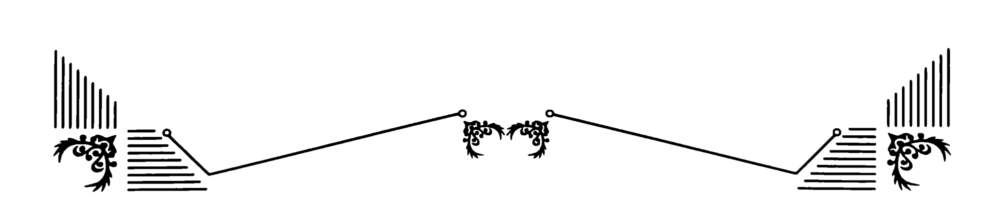
المبحث الأربعون : المفسر.

المبحث الحادي والأربعون : المحكم.

المبحث الثاني والأربعون : الخفي.

المبحث الثالث والأربعون : المشكل.

المبحث الرابع والأربعون : المتشابه.





المبحث الأول

الحقيقة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الحقيقة في اللغة: مأخوذة من حقَّ يحقُّ حقاً وحقيقة، يقال: حقَّ الشيء إذا وجب وثبت، وحققت الأمر، وأحققته أحقه إذا تيقنته، أو جعلته ثابتاً لازماً، وحقيقة الشيء منتهاه[(١)].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الزمر: ٧١]؛ أي: وجبت[(٢)].

وقال ابن فارس: «حق: الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدلُّ على إحكام الشيء وصحته، فالحق نقيض الباطل...»[(٣)].

وبالنظر إلى هذه المعاني اللغوية لكلمة الحقيقة، يتبيَّن أنها تطلق ويراد بها أحد المعاني الآتية:

* **الأول**: الوجوب والثبوت.
* **الثاني**: اليقين والجزم.
* **الثالث**: الإحكام للشيء.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح[(٤)]:

أول من وقفت عليه ممن أطلق هذا المصطلح الجاحظ (ت٢٥٥)، لكنه لم يُعرّف به ويذكر حدّاً له.

---

(١) انظر: لسان العرب (١٠/٥٢)، القاموس المحيط (٢/١١٦١)، تاج العروس (٢٥/١٦٧).
(٢) انظر: تفسر الطبري (٢٠/ ٢٦٤)، تفسير البغوي (٧/ ١٣٢).
(٣) مقاييس اللغة (٢/١٥).
(٤) كتاب الحيوان (٥/٢٣)، و(٥/٢٥)، و(٥/٣٦)، وغيرها من المواضع.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لهذا المصطلح:

مصطلح «الحقيقة» من الأصوليين من ذكره وعرَّفه بالحقيقة اللغوية فقط، ومنهم من ذكره عرَّفه بما يشمل الحقائق الثلاث الشرعية واللغوية والعرفية مع إضافة بعض القيود، وإليك التفصيل على النحو التالي:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من وقفت عليه ممن أطلق هذا المصطلح الجاحظ (ت٢٥٥)، لكنه لم يعرّفه ويذكر حدّاً له[١].

ثم جاء الإمام البخاري (ت٢٥٦) وأطلق هذا المصطلح، فبوَّب في صحيحه باباً قال فيه: باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة، وكان على الاستسلام، أو الخوف من القتل[٢]. ونرى هنا أنه استعمل هذا المصطلح.

وقد علق الشراح: على تبويب البخاري بأن استعمل مصطلح الحقيقة في هذا الباب بمعنى الحقيقة اللغوية، لا الحقيقة الشرعية[٣].

جاء من بعدهم ابن قتيبة (ت٢٧٦) فعقد فصلاً في كتابه **«تأويل مُشْكل القرآن»**، وتكلم فيه عن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وذكر مسألة «كلام الله ﷻ»، وتأويله عند بعض الطوائف وردَّ عليهم[٤]. ونرى هنا أنه استعمل هذا المصطلح، لكنه لم يُعرّف به.

وكأنّ ابن قتيبة لمّا ذكر مسألة كلام الله، بعد تقسيم الكلام إلى: حقيقة، ومجاز، كان يَشْعُر بأن المصطلح استخدم استخداماً غير صحيح، خصوصاً في تأويل كلام الله ﷻ، وبعض صفاته.

وأول من وقفت عليه من الأصوليين ممن ذكر المصطلح به وعرّف به هو الكرخي (٣٤٠) فيما حكاه عنه تلميذه الجصاص حيث قال: (الحقيقة: ما لا ينتفي عن مسمياته بحال)[٥].

ثم توالى الأصوليون على ذكر هذا المصطلح والتعريف به.

---

(١) انظر كتاب الحيوان (٥/ ٢٣)، و (٥/ ٢٥)، و (٥/ ٣٦) وغيرها من المواضع.
(٢) صحيح البخاري (١/ ١٣).
(٣) انظر: فتح الباري، لابن رجب (١/ ١١٦)، فتح الباري، لابن حجر (١/ ٧٩).
(٤) تأويل مشكل القرآن (١/ ٦٩).
(٥) الفصول في الأصول (١/ ٣٦٠).

فأطلقه أبو عبد الله البصري (ت٣٦٩) وعرّف الحقيقة بأنها: «ما أفيد بها ما وضعت له»[١].

واعترض عليه الرازي بقوله: إنه باطل؛ لأنه يُدخل في الحقيقة ما ليس منها؛ لأن لفظة: «الدابة»، إذا استعملت في الدودة والنملة، فقد أفيد بها ما وضعت له في أصل اللغة، مع أنه بالنسبة إلى الوضع العرفي مجاز، فقد دخل المجاز العرفي فيما جعله حدّاً لمطلق الحقيقة، وهو باطل[٢].

جاء من بعده الجصاص (ت٣٧٠) وعرَّف الحقيقة بقوله: (فالحقيقة ما سمي به الشيء في أصل اللغة وموضوعها)[٣].

وبقريب من تعريفه للحقيقة، عرَّفها جمعٌ من الأصوليين بزيادة بعض القيود التي قد تكون من باب التوضيح: منهم الباقلاني[٤]، والبغدادي[٥]، والباجي[٦]، والشيرازي[٧]، والبزدوي[٨].

وتابعه عليه النسفي[٩]، والسرخسي[١٠]، والسمعاني[١١]، والغزالي[١٢]، وابن عقيل[١٣]، ....

---

(١) المعتمد (١/ ١٢).

(٢) المحصول، للرازي (١/ ٤٠٢).

(٣) الفصول في الأصول (١/ ٣٥٩).

(٤) حيث حكى عنه الجويني بأنه عرفها: بأنها لفظة مستعملة فيما وضعت في أصل وضع اللغة له. التلخيص في أصول الفقه (١/ ١٨٤).

(٥) حيث قال: كل لفظ استعمل فيما وضع له من غير نقل. الفقيه والمتفقه (١/ ٢٣٧).

(٦) حيث قال: الحقيقة فهو كل لفظ بقي على موضوعه. الإشارة (١/ ١).

(٧) حيث قال: كل لفظ يستعمل فيما وضع له من غير نقل. اللمع (١/ ٤).

(٨) حيث قال: اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له. كشف الأسرار (١/ ٩٦).

(٩) حيث قال: الحقيقة اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له فتح الغفار (١/ ١١٧)، وعلق ابن ملك على قوله: «اسم لكل لفظ فيه» إشارة إلى أن الحقيقة من عوارض الألفاظ لا المعاني، وقوله: «أريد به ما وضع له» فيه إشارة إلى أن الحقيقة والمجاز متعلقان بإرادة المتكلم، فقبيل الإرادة بعد الوضع لا يسمى حقيقية ولا مجاز. انظر: شرح ابن ملك (ص٣٧٠).

(١٠) حيث قال: اسم لكل لفظ هو موضوع في الأصل لشيء معلوم. أصول السرخسي (١/ ٩٦).

(١١) حيث قال: الحقيقة هي اللفظة المستعملة في موضوعها. قواطع الأدلة (/ ٢٧٠).

(١٢) حيث قال: ما استعمل في موضوعه. المستصفى (٢/ ٢٣).

(١٣) حيث قال: فأما الحقيقة في الكلام فهي عبارة عن قول استعمل فيما وضع له في الأصل. الواضح (١/ ١٢٧).

وابن قدامة (٦٢٠)[(١)]، وابن الحاجب[(٢)]، والطوفي[(٣)]، وابن السبكي[(٤)].

وبالنظر لإطلاق الأصوليين للمصطلح وتعريفهم به، نجد أنها تشترك في أن كل لفظ بقي على وضعه في أصل اللغة، أو فيما وضع له فهو حقيقة، وما نقل عن موضوعه اللغوي إلى آخر، فهو مجاز سواء كان الناقل الشرع، أو العرف.

وقد اعترض بعض الأصوليين على تعاريفهم للمصطلح بأنها غير جامعة؛ لأنها لا تشمل إلا الحقيقة اللغوية، فإن لفظ: «الصلاة» في الشرع مجاز في الدعاء، مع أنه مستعمل فيما وضع له، وهو ـ أي لفظ الصلاة ـ حقيقة في الأقوال والأفعال المخصوصة، مع أنه مستعمل فيما وضع له، فيجب أن يقيَّد الوضع باصطلاح التخاطب، حتى يشمل جميع الأنواع.

وأجيب عنه بأن قيد الحيثية ملاحظ في مثل هذا التعريف؛ أي: من حيث إنه موضوع له، واستعمال الشرع الصلاة مثلاً في الدعاء، ليس من حيث إنه موضوع له؛ بل للعلاقة التي بينه وبين الأركان، وقيد الحيثية كثيراً ما يحذف من اللفظ لوضوحه، خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية[(٥)].

واعترض أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية عليها: بأن أصحابها يحتاجون إلى إثبات وضع سابق على الاستعمال، وهذا متعذر؛ لأنه لا يمكن نقله، ولا إثباته، وإنما المنقول والمعروف هو استعمال العرب هذه الألفاظ فيما عنوه فيها من المعاني.

وقال: أيضاً إنه يتعذر معرفة كون اللفظ قد استعمل فيما وضع له أولاً، أو في

---

(١) حيث قال: الحقيقة هي اللفظ المستعمل في وضعه الأصلي. روضة الناظر (١/ ١٧٣).

(٢) حيث قال: هي اللفظ المستعمل في وضع أول. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (١/ ٣٧٢).

(٣) حيث قال الحقيقة هي اللفظ المستعمل في موضوع أول. شرح مختصر الروضة (١/ ٤٨٤)، يرى الطوفي إن قولهم: اللفظ المستعمل في حد الحقيقة والمجاز أولى من قول من يقول: استعمال اللفظ، لأن مدلول الحقيقة والمجاز هي الألفاظ، لا استعمال الألفاظ، وإنما استعمال اللفظ في موضوعه أوغيره ينبغي أن يقال له: تحقيق وتجوز، لا حقيقة ومجاز، تعريفاً للمصادر بالمصادر، وللأسماء بالأسماء. شرح مختصر الروضة (١/ ٤٨٥).

(٤) حيث قال: الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء. انظر: حاشية العطار (٢/ ٤٧٠).

(٥) انظر: نهاية السول (١/ ٤٠، ٤٢)، حاشية العطار (٢/ ٤٧٣).

ما وضع له ثانياً، فمن أين يعلم أن اللفظ الذي يقال: هو حقيقة، أنه يستعمل قبل ذلك في معنى آخر، وأن اللفظ الذي يقال: هو مجاز، قد استعمل قبل ذلك في معنى آخر؟ وإذا لم يعلم النفي في الأول، والثبوت في الثاني، لم يعلم أن اللفظ حقيقة أو مجاز[(١)].

وسنبيِّن موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من هذا المصطلح في نهاية هذا المبحث.

ثم جاء أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ) وذكر بمصطلح وزاد قيداً في تعريفه به حتى يشمل أنواعها اللغوية، والعرفية، والشرعية، فقال: هي ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به[(٢)].

وتابعه الآمدي[(٣)]، والقرافي[(٤)]، والبيضاوي[(٥)].

وبالنظر لإطلاقهم لهذا المصطلح وتعريفهم به يمكن أن نقول: إن كل لفظ استعمل فيما اصطلح عليه عند التخاطب، فهو حقيقة كلفظة: «الصلاة» مثلاً، فإن كان الخطاب باصطلاح اللغة، كانت حقيقة لغوية، فإن لفظة الصلاة وضعت أولاً في اللغة للدعاء، وإن كان الخطاب باصطلاح الشرع كانت حقيقة شرعية؛ لأن لفظة الصلاة وضعت أولاً في الشرع للعبادة المعروفة، فإذا نقلت واستعملت في الدعاء كانت مجازاً، وكذا لفظة: «دابة»، إذا أطلقت وكان الخطاب باصطلاح اللغة فهي حقيقة في جميع ما دبَّ على الأرض، ومجاز في ذوات الأربع وإذا كان الخطاب باصطلاح العرف كان الأمر بالعكس.

ثم جاء شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ)، وتلميذه ابن القيم (٧٥١هـ)، وجماعة أنكروا تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وشنَّعوا على من قال به،

---

(١) الفتاوى (٧/ ٩٠، ٩١، ٩٧).

(٢) المعتمد (١/ ١١).

(٣) حيث قال: الحقيقة: هي اللفظ المستعمل فيا وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب. (الإحكام (١/ ٥٣).

(٤) حيث قال: الحقيقة: هي استعمال اللفظ فيما وضع له، في العرف الذي وقع به التخاطب. تنقيح الفصول (١/ ٤).

(٥) حيث قال: الحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب. نهاية السؤل (١/ ٢٤٠).

وقالوا: إن هذا التقسيم حادث، وإنما جاء من قبل المعتزلة، ولم يقل به أحد من السلف[١].

إلا إنه مع ذلك قد ورد عن شيخ الإسلام في بعض المواضع من كتبه ما يدلُّ على أنه يقول بتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وأقتصرُ على بعض ما وقفت عليه من النصوص الواردة عنه في ذلك:

فمما قال ابن تيمية: فمن ظنَّ أن هذا الاستواء، إذا كان حقيقة يتناول شيئاً من صفات المخلوقين، مع كون النصِّ قد خصَّه بالله، كان جاهلاً جدّاً بدلالات اللغات، ومعرفة الحقيقة والمجاز[٢].

بل قد ذكر شيخ الإسلام في كتابه «رفع الملام»، أن من الأسباب التي أدت إلى وقوع الاختلاف بين الفقهاء، تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز، فقال: وتارة لكون اللفظ مشتركاً أو مجملاً، أو متردداً بين حقيقة ومجاز، فيحمله على الأقرب عنده وإن كان المراد هو الآخر[٣].

ويمكن أن نجمع بين ما ورد عن شيخ الإسلام ابن تيمية ومن تبعه من العلماء في ذكر المصطلح وإنكارهم تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، وبين ما ورد عنهم من القول به، بأن نقول: إن ابن تيمية ومن تبعه من العلماء لا ينفون الحقيقة المجاز كمصطلح؛ لأنه من المعلوم أن أكثر المصطلحات لا تواكب نشأة العلوم، وإنما تأتي مقارنة، أو متأخرة، نتيجة للحاجة لها، وتطور البحث في العلم نفسه، وما أكثر المصطلحات التي نشأت متأخرة في العلوم، ولم يقل أحد ببطلان تلك المصطلحات، لعدم وجودها في القرون المفضلة؛ بل إنك تجد شيخ الإسلام يقول أحياناً: هذا من مجاز اللغة، وإنما الذي نفاه وعارضه، ومن معه هو كون أن الآية من القرآن لها معنى يسمى الحقيقة، ولها معنى آخر يخالف المعنى الأول يسمى المجاز. فإذا كان المصطلح إطلاق من عواض الألفاظ فلا بأس، وإن كان من عوارض المعاني فلا.

• ويمكن أن نقول بعد هذا العرض لمصطلح الحقيقة، وما قيل حوله إن

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٧/٨٨)، الصواعق المرسلة (١/١٧٥) وما بعدها.
(٢) مجموع الفتاوى (٥/٢٠٨).
(٣) رفع الملام عن الأئمة الأعلام (١/٢٧).

التعريف المختار لمصطلح الحقيقة هو أنها: اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب.

فقولنا اللفظ: جنس في التعريف، يشمل المحدود وغيره، فيشمل المهمل والمستعمل.

«المستعمل»: الاستعمال: إطلاق اللفظ على معنى وإرادة معناه[١].

وهو قيدٌ أولُ احترز به عن المهمل، واللفظ الموضوع قبل الاستعمال، فإنه ليس بحقيقة ولا مجاز.

«فيما وضع له»: الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه[٢].

وهو قيدٌ ثانٍ يخرج به المستعمل في غير ما وضع له غلطاً كأن تقول لصاحبك: خذ الكتاب مشيراً للقلم، وكذلك يخرج به المجاز لكونه مستعملاً في غير ما وضع له[٣].

«في اصطلاح التخاطب»: قيدٌ ثالثٌ قصد به إدخال الحقائق اللغوية والشرعية والعرفية، فإن الصلاة مثلاً في اصطلاح أهل اللغة، حقيقة في الدعاء مجاز في الأركان المخصوصة، وفي اصطلاح أهل الشرع، حقيقة في الأركان المخصوصة مجاز في الدعاء.

قال عنه التفتازاني: جامع مانع لا غبار عليه[٤].

وقال الرازي عن تعريف أبي الحسين البصري الذي يكاد أن تكون ألفاظه واحدةً مع هذا التعريف: إنه أجمع تعريف للحقيقة؛ بل هو أحسنها[٥].

ونلحظ مما سبق:

١ ـ إن الخلل في هذا المصطلح عند الأصوليين، يمكن أن يكون بدأ من تعريف الكرخي، حيث قال في تعريف الحقيقة: ما لا تنتفي عن مسمياتها بحال.

لأن من نفى هذا المصطلح من علماء الأصول، قال: إن المصطلح توصلوا به إلى أمر باطل، أرادوا به تأويل النصوص، وخصوصاً نصوص الصفات، حيث قسَّموا

---

(١) حاشية العطار (٢/ ٤٧٣).
(٢) حاشية العطار (٢/ ٤٧٣).
(٣) حاشية العطار (٢/ ٤٧٣).
(٤) حاشية التفتازني (١/ ١٣٩).
(٥) المحصول، للرازي (١/ ٣٩٧).

الكلام إلى حقيقة ومجاز، وقالوا: إن من أشهر ما يميِّز المجاز الذي هو قسيم الحقيقة أنه يصح نفيه.

٢ ـ إن الحقيقة عُرفت أولاً عند الأصوليين بالحقيقة اللغوية فقط، وأن العرفية والشرعية كانت عندهم من قبيل المجاز، ثم عرَّفها أبو الحسين البصري بما يشمل الحقائق الثلاث فقال: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اصطلاح التخاطب.

فكل لفظ مستعمل في الاصطلاح الذي وقع التخاطب به يكون حقيقة، فتكون العرفية والشرعية من قبيل الحقيقة في بابها.





المبحث الثاني

المجاز

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مأخوذ من جاز يجوز جوزاً وجوازاً، يقال: جاز المكان مجازاً، إذا سار فيه وسلكه.

وأجازه إذا قطعه من أحد جانبيه إلى الآخر، يقال جاز البحر: إذا سلكه حتى قطعه وتعدّاه.

ويقال: جعل فلان الأمر مجازاً إلى حاجته؛ أي: طريقاً ومسلكاً[١].

قال ابن فارس: «جوز: الجيم والواو والزاء أصلان: أحدهما قطع الشيء، والآخَر وَسَط الشيء، فأما الوسط فجَوْز كل شيء وسطه....، والأصل الآخر جزت الموضع سرت فيه، وأجزته: خلفته وقطعته، وأجزته نفذته»[٢].

وسمي اللفظ مجازاً؛ لأنه جاز مكانه الأصلي وتعدّاه إلى غيره.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن أطلق هذا المصطلح مجاهد بن جبر (١٠٤هـ) عند تفسير قول الله تعالى: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝٢﴾ [الدخان: ١، ٢]، قال: مجازها مجاز أوائل السور؛ أي: تفسيرها[٣]، فأطلق هذا المصطلح مريداً به التفسير.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لهذا المصطلح:

مصطلح المجاز عند الأصوليين منهم من أطلقه بمعنى ما يجوز في اللغة،

---

(١) انظر: لسان العرب (٥/ ٣٢٦)، القاموس المحيط (١/ ٦٩٨ ـ ٦٩٩).
(٢) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (١/ ٤٩٤).
(٣) انظر: فتح الباري، لابن حجر (١/ ١٠٥)، عمدة القاري (٢٨/ ١٨٣).

ومنهم من أطلقه بمعنى التفسير، ومنهم من قال: اللفظ المستعمل في غير موضوعه في اللغة على وجه يصح، مع إضافة بعض القيود، وإليك التفصيل على النحو التالي:

سبق وأن مرَّ معنا أن هذا المصطلح ورد ذكره عند بعض السلف كمجاهد رَحِمَهُ اللَّهُ، فأطلق مصطلح المجاز بمعنى التفسير، وتابعه على هذا ابن المبرد (٢٨٥هـ).

ثم أطلقه الخليل بن أحمد (ت١٧٠)[١] هذا المصطلح حيث قال: «وإنما هذا على المجاز كقول الله جلَّ وعز: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦] والتجارة لا تربح، فلما كان الربح فيها نسب الفعل إليها، ومثله قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧] ولا إرادة للجدار»[٢]، ونرى هنا أنه يمثِّل للمجاز بما مثّل له المتأخرون من الأصوليين.

جاء الجاحظ وذكر هذا المصطلح (٢٥٥هـ)، وذكر أن قسيمه مصطلح الحقيقة[٣]. لكنه لم يُعرّف به

ولمّا جاء الشافعي (ت٢٠٤) وألَّف «الرسالة» في أصول الفقه، لم يذكر هذا المصطلح، إلا أن الزركشي قد حكى في «البحر المحيط»، أن الشافعي قد استخدم هذا المصطلح، فأطلق المجاز الذي يقابل الحقيقة، عند مسألة الألفاظ الشرعية: حيث إنه نصَّ في «الأم» على أنها مجازات لغوية[٤].

إلا أنني لم أقف على هذا الموضع في كتاب «الأم».

بل قد أكّد شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ عن الإمام الشافعي، عدم ذكره لهذا المصطلح، في معرض الردِّ على من أثبت المجاز حيث قال: فمعلوم أن أول من عرف أنه جرَّد الكلام في أصول الفقه هو الشافعي، وهو لم يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز؛ بل لا يعرف في كلامه مع كثرة استدلاله وتوسعه، ومعرفته الأدلة الشرعية أنه سمى شيئاً منه مجازاً، ولا ذكر في شيء من كتبه ذلك؛ لا في «الرسالة»، ولا في غيرها[٥].

---

(١) انظر: الكامل في اللغة والأدب (٢/ ٧٩).
(٢) الجمل في النحو (١/ ٧٢).
(٣) انظر كتاب الحيوان (٥/ ٢٣)، و (٥/ ٢٥)، و (٥/ ٣٦) وغيرها من المواضع.
(٤) حكاه عن ابن اللبان (١/ ٥٢٢).
(٥) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٤٠٣).

بعد ذلك أطلق هذا المصطلح أبو عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ)، في كتابه «مجاز القرآن»، وقد أبان عن مراده بهذا المصطلح في مواضع كثيرة من كتابه وأنه أراد بمصطلح المجاز: التفسير، أو ما يجوز في اللغة، فمن المواضع على سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ [القيامة: ١٧]، مجازه: تأليف بعضه إلى بعض، ثم قال: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾﴾ [القيامة: ١٨] مجازه: فإذا ألّفنا منه شيئاً، فضممناه إليك فخذ به، واعمل به وضمّه إليك[١].

وبهذا المعنى استعمله الإمام أحمد (٢٤١هـ)، فقال عند قول الله تعالى: ﴿قَالَ كَلَّا ۖ فَٱذْهَبَا بِـَٔايَٰتِنَآ ۖ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الشعراء: ١٥]، هذا مجاز اللغة، وقد وجَّه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا الكلام بأنه يريد به ما يجوز في اللغة [٢].

ثم جاء الأخفش (٢١٥هـ) وأطلق هذا المصطلح فقال عند قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة: ٢٩] هذا باب من المجاز[٣].

ونرى هنا أنه حصل تطور في اطلاق هذا المصطلح، حيث أُدخل هذا المصطلح في مباحث عقدية، وتُوصِّل به إلى تأويل صفات البارئ، ودخول مصطلح المجاز في بعض مباحث العقيدة بعد أن كان قضية بلاغية، أدى إلى إنكار وتأويل كثير من صفات الله عَزَّ وَجَلَّ، فقد نفى هنا الأخفش صفة الاستواء عن الله عَزَّ وَجَلَّ، وقال إنها من قبيل المجاز، وهذا مخالف لما عليه أهل السُّنَّة والجماعة من إثبات صفة الاستواء لله عَزَّ وَجَلَّ على ما يليق بجلاله وعظمته إلى إنكار صفات الله[٤].

ومن هنا يمكن أن نقول: إنه قد بدأ الانحراف والخلل في إطلاق هذا المصطلح؛ لأن من جاء من المتأخرين وأنكر هذا المصطلح، علَّل إنكاره له، بأن من أشهر ما يميز المجاز عند القائلين به، أنه يصح نفيه، وأن المجاز قد يرد في نصوص الكتاب والسُّنَّة، وبناء على ذلك، لا يصح القول به؛ لأنه قد يؤدي إلى مفاسد عظيمة، من أشدِّها إنكارُ كثيرٍ من صفات الله عَزَّ وَجَلَّ.

جاء من بعدهم ابن قتيبة (٢٧٦هـ) وكأنه شعر بالإشكال والخلل الذي حصل

---

(١) مجاز القرآن (١/ ١٤٩).
(٢) مجموع الفتاوى (٧/ ٨٩).
(٣) معاني القرآن (١/ ٤٤).
(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٤٦٨)، شرح العقيدة الطحاوية (١/ ١٢٤).

حول هذا المصطلح، فعقد فصلا في كتابه «تأويل مشكل القرآن»، وتكلم عن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، ثم ذكر أنواع المجاز، ثم ابتدأ الفصل بقوله: وأما المجاز فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل، وتشعّبت بهم الطرق، واختلفت النّحل... إلخ.

وذكر مسألة كلام الله ﷻ، وتأويله عند بعض الطوائف، وردَّ عليهم[1].

وأول من عرّف بهذا المصطلح من الأصوليين، هو الإمام الكرخي (٣٤٠) فيما حكاه عنه تلميذه الجصاص حيث قال: (وكان أبو الحسن رحمه الله يحُدُّ المجاز بأنه: ما ينتفي عن مسمياته بحال)[2].

وقد يكون الكرخي اختار هذا التعريف للمصطلح، بناء على مذهبه العقدي، حيث إنه كان معتزليَّ المعتقد، ومن عقائد المعتزلة إنكار بعض صفات الله ﷻ.

وهذا التعريف لم يقل به أحد من الأصوليين من بعد الكرخي فيما وقفت عليه.

ثم جاء أبو عبد الله البصري (٣٦٩هـ) وذكر هذا المصطلح وقال: إنه أن يُعرّف بتعريفين:

الأول متقدم: قال فيه «المجاز هو: ما لا ينتظم لفظه معناه، إما لزيادة أو لنقصان أو لنقل عن موضعه»[3].

واعترض عليه بأن المجاز بالزيادة والنقصان إنما كان مجازاً؛ لأنه نقل عن موضوعه الأصلي إلى موضوع آخر في المعنى وفي الإعراب، وإذا كان كذلك لم يجز جعلهما قسمين في مقابلة النقل[4].

والثاني متأخِّر: قال فيه: «إن المجاز ما أفيد به غير ما وضع له»[5].

واعترض عليه الرازي بأنه يدخل في تعريف المجاز بهذا، الحقيقة العرفية، والحقيقة الشرعية؛ لأنها لفظة أفيد بها غير ما وضعت له في أصل اللغة.

وأيضاً قوله: (ما أفيد به غير ما وضع له)، إما أن يكون المراد منه أنه أفيد به غير ما وضع له بدون القرينة، أو مع القرينة.

---

(١) تأويل مشكل القرآن (١/ ٦٩).
(٢) الفصول في الأصول (١/ ٣٦٠).
(٣) انظر: المعتمد (١/ ١٣).
(٤) المعتمد (١/ ١٢).
(٥) المعتمد (١/ ١٢).

والأول باطل؛ لأن المجاز لا يفيد البتة بدون القرينة، والثاني ينتقض بما إذا استعمل لفظ السماء في الأرض، فإن اللفظ قد أفيد به غير ما وضع له، مع أنه ليس بمجاز فيه، وأيضاً ينتقض بالأعلام المنقولة[١]

وقد اختار أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ) تعريفاً للمجاز قريباً من تعريف أبي عبد الله البصري حيث قال: «والمجاز هو: ما أفيد به معنىً مصطلحاً عليه، غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة، التي وقع التخاطب فيها»[٢].

وقوله: (معنىً مصطلحاً عليه)، إنما يصح على قول من يقول إن المجاز لا بد فيه من الوضع، فأما من لم يقل به فيحذفه.

وأما قوله: (غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة)، فإنه يقتضي خروج الاستعارة عن حد المجاز[٣].

وتابعه الرازي (٦٠٦هـ) في إطلاق هذا المصطلح وتعريف به وزاد قيد اشتراط العلاقة فقال: «والمجاز ما أفيد به معنىً مصطلحاً عليه، غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها؛ لعلاقة بينه وبين الأول».

وقال بعد ذلك: «وهذا القيد الأخير لم يذكره أبو الحسين، ولا بد منه، فإنه لولا العلاقة لما كان مجازاً؛ بل كان وضعاً جديداً»[٤].

ثم جاء الجصاص (٣٧٠هـ) وذكر هذا المصطلح وعرَّفه بقوله: «والمجاز ما يجوز به الموضع الذي هو حقيقة له في الأصل»[٥]، ولم يشترط العلاقة، وتابعه الباقلاني (٤٠٣هـ)[٦]، والبغدادي[٧]، والباجي[٨]، والشيرازي، وزاد قيداً: «وقلّ التخاطب به»[٩]، والجويني[١٠]، ....

(١) انظر: المحصول، للرازي (١/ ٤٠٣).
(٢) المعتمد (١/ ١١).
(٣) المحصول، للرازي (١/ ٣٩٧).
(٤) المحصول، للرازي (١/ ٣٩٧).
(٥) الفصول في الأصول (١/ ٣٦٠).
(٦) حيث قال فيما حكاه عنه الجويني: المجاز هو ما استعمل في غير ما وضع له في أصل وضع اللغة. التلخيص في أصول الفقه (١/ ١٨٥).
(٧) حيث قال: كل لفظ نقل عما وضع له. الفقيه والمتفقه (١/ ٩٦).
(٨) حيث قال: المجاز فهو لفظ تجوُّز به عن موضوعه. الإشارة (١/ ١).
(٩) حيث قال: ما نقل عما وضع له وقل التخاطب به. اللمع (١/ ٤).
(١٠) حيث قال: المجاز لفظة مستعملة في غير ما وضعت له. التلخيص (١/ ١٨٦).

والسمعاني[(١)]، والبزدوي[(٢)]، والسرخسي[(٣)]، وأبو يعلى[(٤)]، والغزالي[(٥)]، وابن عقيل[(٦)]، وابن قدامة إلا إنه زاد قيداً فقال: «اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يصح»[(٧)]، وقريب منه تعريف ابن الحاجب[(٨)]، والسبكي[(٩)]، والمرداوي[(١٠)]وابن النجار[(١١)]، وغيرهم.

وأورد ابن تيمية على التعاريف السابقة للمصطلح اعتراضين:

الأول: أن أصحاب هذا القول يحتاجون إلى إثبات وضع سابق على الاستعمال، وهذا متعذر؛ لأنه لا يمكن نقله ولا إثباته، وإنما المنقول والمعروف هو استعمال العرب هذه الألفاظ فيما عنو من المعنى.

الثاني: أنه غير جامع لأن الحقيقة العرفية تخرج منه؛ لأنها مستعملة في المعنى العرفي الحادث، من غير أن يتقدم هذا الاستعمال وضع[(١٢)].

ثم جاء الآمدي (٦٣١) وحاول أن يذكر تعريفاً جامعاً للتعاريف السابقة للمجاز فقال: وقبل النظر في تحديده، يجب أن تعلم أن المجاز قد يكون لصرف اللفظ عن

---

(١) حيث قال: والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير موضعه، أو ما استفيد به غير ما وضع له. قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٢٦٩).

(٢) حيث قال: والمجاز اسم لما أريد به غير ما وضع له. أصول البزدوي (١/ ١٠).

(٣) حيث قال: المجاز اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له. أصول السرخسي (١/ ١٧٠).

(٤) حيث قال: هو كل لفظ تجوز به عن موضوعه. العدة في أصول الفقه (١/ ١٧٢).

(٥) حيث قال: قبل أن يعرف بالمصطلح، المجاز: اسم مشترك، قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له، والقرآن منزه عن ذلك، ولعله الذي أراده من أنكر اشتمال القرآن على المجاز، وقد يطلق على اللفظ الذي تجوز به عن موضوعه وذلك لا ينكر في القرآن، والمجاز ما استعمله العرب في غير موضوعه. المستصفى (٢/ ٢٤).

(٦) حيث قال: المجاز استعمال الكلام او القول في غير ما وضع له. الواضح (٢/ ٣٨٤).

(٧) روضة الناظر (١/ ٦٤).

(٨) حيث قال: المجاز القول المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح. رفع الحاجب شرح ابن الحاجب (١/ ٢٧٢).

(٩) حيث قال: المجاز هو اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح. الإبهاج (١/ ٣٧٥).

(١٠) حيث قال المجاز: قول مستعمل بوضع ثان لعلاقة. التحبير (١/ ٣٩١).

(١١) حيث قال المجاز: قول مستعمل بوضع ثان لعلاقة. شرح الكوكب المنير (١/ ١٤٩).

(١٢) مجموع الفتاوي (٧/ ٩٠، ٩١، ٩٦).

الحقيقة الوضعية، وعن العرفية، والشرعية إلى غيرها، كما كانت الحقيقة منقسمة إلى وضعية وعرفية وشرعية.

وعند هذا نقول من اعتقد كون المجاز وضعياً، قال: في حدِّ المجاز في اللغة الوضعية هو اللفظ المتواضع على استعماله، في غير ما وضع له أولاً في اللغة لما بينهما من التعلق.

ومن لم يعتقد كونه وضعياً، أبقى الحدَّ بحاله، وأبدل المتواضع عليه بالمستعمل.

وعلى هذا فلا يخفى حدُّ التجوز عن الحقيقة العرفية والشرعية، وإن أردت التحديد على وجه يعم الجميع، قلت هو اللفظ المتواضع على استعماله، أو المستعمل في غير ما وضع له أولاً، في الاصطلاح الذي به المخاطبة لما بينهما من التعلق»[١].

وقريب منه تعريف القرافي حيث قال: «المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهما»[٢].

جاء داود الظاهري (٢٧٠هـ)[٣]، وأنكر وجود هذا المصطلح، وابن القاص (٣٣٥هـ)[٤]، وابن خويزمنداد (٣٩٠هـ)[٥]، وأبو إسحاق الإسفراييني (٤١٨ هـ)[٦]،

---

(١) الإحكام، للآمدي (١/ ٥٤).

(٢) تنقيح الفصول (١/ ٥).

(٣) انظر النقل عنه في: الإبهاج شرح المنهاج (١/ ٤٠٢)، البحر المحيط (١/ ٥٣٩)، التحبير (٢/ ٤٦٥) التقرير والتحرير (٢/ ٤٣٩).

(٤) وانظر النقل عنه في: البحر المحيط (١/ ٥٣٩)، التحبير (٢/ ٤٦٥).

(٥) وانظر النقل عنه في: الإشارة، للباجي (١/ ١)، البحر المحيط (١/ ٥٣٩).

(٦) وقد علق ابن العربي على ما ذهب إليه أبو اسحاق عندما تكلم عن مسألة ورود المجاز في القرآن: فأما تحقيق هذه المسألة فبابها الأصول الدينية، لكن مع هذا نشير إلى نبذة كافية في غرضنا فنقول: إن عنى الأستاذ بنفي المجاز، نفي الاستعارة، فكثير من القرآن ترد عليه، لا سيما في سورة يوسف ﷺ، فإن فيها استعارات عظيمة، وإن عنى بالمجاز أمراً تجوز به، ولم يجر مجرى الحقيقة، فليس من الشريعة. المحصول، لابن العربي (١/ ٣١).
وقال الشوكاني معقباً على كلام الإسفراييني: وخلافه هذا يدلُّ أبلغ دلالة على عدم اطِّلاعه على لغة العرب، وينادي بأعلى صوت بأن سبب هذا الخلاف تفريطه في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة، وما اشتملت عليه من الحقائق، والمجازات التي لا تخفى على من له أدنى معرفة بها. ارشاد الفحول (١/ ٦٦). =

وتابعهم على ذلك أيضاً: ابن تيمية[١]، وابن القيم[٢]، والشنقيطي[٣]، على تفصيل في إنكارهم لهذا المصطلح[٤].

بل إن شيخ الإسلام قد أشتدَّ إنكاره لهذا المصطلح، وشنَّع على من قال به، وقال إنه تقسيمٌ حادثٌ، وإنما جاء من قبل المعتزلة، ولم يقل به أحد من السلف[٥].

وتابعه على ذلك تلميذه ابن القيم.

إلا أنه مع إنكارهم له، قد ورد في كتبهم الأخرى ذِكْرُ هذا المصطلح، وسأنقل بعضاً مما وقفت عليه في كلامهم في ذكره:

فمما ورد عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله: «وكثير من المتأخرين جعله من الجواز، الذي هو العبور من معنى المجاز، ثم إنه لا ريب أن المجاز قد يشيع، ويشتهر حتى يصير المقصود»[٦].

وقال في موضع آخر: «فمن ظنَّ أن هذا الاستواء، إذا كان حقيقة يتناول شيئاً من صفات المخلوقين، مع كون النص قد خصه بالله، كان جاهلاً جداً بدلالات اللغات ومعرفة الحقيقة والمجاز»[٧].

= وانظر النقل عنه في: المحصول، لابن العربي (١/ ٣١)، رفع الحاجب (١/ ٤٠٩)، حاشية العطار (٢/ ٤٩٧)، التحبير (٢/ ٤٦٥).

(١) انظر: الفتاوى (٧/ ٨٨).

(٢) انظر: إعلام الموقعين (٣/ ٢٣٧)، الصواعق المرسلة (١/ ١٧٥)، بدائع الفوائد (١/ ٢٠).

(٣) انظر اختياره في: منع جواز المجاز (١/ ٤).

(٤) اختلف العلماء في القول بالمجاز على أقوال أشهرها هي:
القول الأول: الجواز والوقوع مطلقاً، وإليه ذهب الجمهور.
القول الثاني: المنع مطلقاً، وإليه ذهب بعض العلماء منهم أبو إسحاق الأسفراييني، وأبو علي الفارسي من أهل اللغة، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم.
القول الثالث: المنع منه في القرآن وحده، وهو قول بعض العلماء منهم: داود بن علي، وابن القاص، وابن خويز منداد، وابن أبي الحسن التميمي، وأبو عبد الله ابن حامد.
القول الرابع: المنع في القرآن والسُّنَّة دون غيرهما، وهو قول ابن داود الظاهري.

(٥) انظر: الفتاوى (٧/ ٨٨).

(٦) إقامة الدليل على إبطال التحليل (٣/ ٣٩٢)، الفتاوى الكبرى (٥/ ١٨)، دقائق التفسير (٢/ ١٨٩)، مجموع الفتاوى (١٢/ ٢٧٧).

(٧) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٠٨).

بل قد ذكر شيخ الإسلام في كتابه «رفع الملام»، أن من الأسباب التي أدت إلى وقوع الاختلاف بين الفقهاء، تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز، فقال:

«وتارة لكون اللفظ مشتركاً، أو مجملاً، أو متردداً بين حقيقة ومجاز، فيحمله على الأقرب عنده، وإن كان المراد هو الآخر»[(١)].

ومما ورد عن ابن القيم قوله: «المجاز، والتأويل، لا يدخل في المنصوص، وإنما يدخل في الظاهر المحتمل له»[(٢)].

فكلا الإمامين ورد في كلامه ذكر مصطلح المجاز، وعليه يمكن أن نقول: إن النزاع بين النافين لهذا المصطلح، والمثبتين له لفظي؛ بل قد أكد شيخ الإسلام أن النزاع لفظي حيث قال: «مع أن قول القائل هذا اللفظ حقيقة، وهذا مجاز نزاع لفظي»[(٣)].

ولعلَّ سبب إنكارهما لهذا المصطلح، سدُّ الباب على من استخدم هذا المصطلح في تأويل بعض صفات الله ﷻ، إلا أنه ينبغي ألا يكون هناك تلازم بين القضيتين إنكار صفات الله ﷻ، وإنكار مصطلح المجاز؛ إذ لا يلزم من القول بالمجاز القول بإنكار صفات الله ﷻ.

ثم جاء الشنقيطي (١٣٩٣هـ) وأنكر هذا المصطلح؛ بل قد ألف في ذلك رسالةً سماها: **«منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز»**، وقد بيَّن عن سبب تأليفه لهذه الرسالة بقوله: «والمقصود من هذه الرسالة نصيحة المسلمين وتحذيرهم من نفي صفات الكمال والجلال، التي أثبتها الله لنفسه في كتابه العزيز، بادعاء أنها مجاز وأن المجاز يجوز نفيه؛ لأن ذلك من أعظم وسائل التعطيل»[(٤)].

وبعد هذا العرض لمصطلح المجاز وما قيل حوله يمكن أن نقول: إن التعريف المختار لمصطلح المجاز: «هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يصح».

فقولنا: (اللفظ): صوت معتمد على بعض مخارج الحروف[(٥)].

---

(١) رفع الملام عن الأئمة الأعلام (١/ ٢٧).
(٢) بدائع الفوائد (١/ ٢٠).
(٣) إقامة الدليل على إبطال التحليل (٣/ ٣٩٢).
(٤) منع جواز المجاز (١/ ٣، ٤).
(٥) المحصول، لابن العربي (١/ ٣٠).

وقولنا: (المستعمل): الاستعمال إطلاق اللفظ على معنى وإرادة معناه منه[١]، وهو قيدٌ يحترز به عن المهمل.

وقولنا: (في غير موضوعه الأصلي): المراد بالوضع الأصلي، ما وضع له اللفظ ابتداءً في لغة العرب.

وقولنا: (على وجه يصح)؛ أي: اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي استعمالاً على وجه يصح، لعلاقة تحقق المناسبة بين المعنيين.

وبعد استعراض التسلسل التاريخي لهذا المصطلح يمكننا أن نقول:

١ ـ إن هذا المصطلح قد مرَّ بعدة إطلاقات:

فأطلق عند بعض المتقدمين، وأردوا به أحد أمرين:

أ ـ ما يجوز في اللغة.

ب ـ أو بمعنى التفسير.

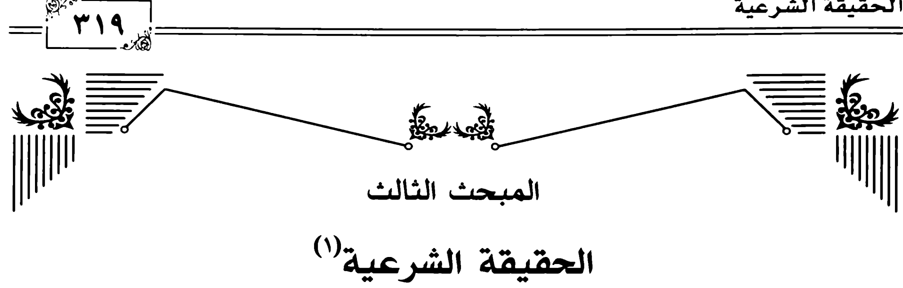
ثم أطلق عند المتأخرين وأرادوا به اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يصح.

٢ ـ إن أول خلل بدأ في هذا المصطلح، يمكن أن يكون بدأ من الأخفش، حيث استخدم هذا المصطلح في تأويل بعض الصفات لله ﷻ، ثم يمكن أن نقول: إنه قد ظهر في تعريف الكرخي حيث قال: المجاز هو ما ينتفي عن مسمياته بحال.

٣ ـ إن هذا المصطلح أطلق عند المتقدمين، وكان النزاع فيه ضعيفاً إلى القرن السابع تقريباً، وفيه اشتد النزاع خصوصاً عند شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم؛ بل قد ألَّف شيخ الإسلام رسالة في ذلك، ثم تابعه ابن القيم وساق قريباً من اثنين وخمسين وجهاً في إنكاره في كتابه «الصواعق المرسلة»، جاء بعد ذلك الشيخ الشنقيطي وأنكره وألَّف رسالة في إنكاره.



(١) حاشية العطار (٢/٤٧٣).



المبحث الثالث

الحقيقة الشرعية[١]

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مركب من كلمتين، كلمة (حقيقة) وكلمة (شرعية).

وسبق معنى كلمة حقيقة.

أما كلمة شرعية فهي منسوبة إلى الشرع، والشرع في اللغة: يطلق على عدة معانٍ، **منها**: الدين، الملة، والمنهاج، والطريقة، والسُّنَّة، وأصلها في لغة العرب تطلق على مورد الماء[٢].

وفي الاصطلاح: ما شرع الله لعباده من الدين[٣].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من ذكر هذا المصطلح الشافعي فيما نقله عنه الزركشي عند مسألة الأسماء الشرعية قال: «حيث إنه نص في «الأم» على أنها مجازات لغوية»[٤].

إلا أنني لم أقف على هذا الموضع في كتاب «الأم».

بل قد أكد شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ عن الإمام الشافعي، عدم ذكره لمصطلح الحقيقة والمجاز وكل ما يتصل بها من مصطلحات، في معرض الرد على من أثبته حيث قال: «فمعلوم أن أول من عُرِف أنه جرَّد الكلام في أصول الفقه هو

---

(١) يرى بعض الأصوليين أن التعبير بالأسماء الشرعية، أولى من التعبير بالحقيقة الشرعية؛ لأنه يشمل كلاً من الحقائق الشرعية والمجازات الشرعية، فإن البحث جارٍ فيهما وفاقاً وخلافاً، وبهذا التعبير عبّر أبو يعلى في العدة (١/ ١٨٩)، والغزالي في المستصفى (١٧/٣). رفع الحاجب بشرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٣٩٢)، والزركشي في البحر المحيط (٣/ ٢٤).

(٢) انظر: مجمل اللغة (٢/ ٥٢٦)، الصحاح (٣/ ١٢٣٦)، لسان العرب (٨/ ١٧٤).

(٣) تفسير القرطبي (١٦/ ١٦٣).

(٤) البحر المحيط (١/ ٥٢٢).

الشافعي، وهو لم يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز؛ بل لا يُعرَف في كلامه مع كثرة استدلاله وتوسعه، ومعرفته الأدلة الشرعية أنه سمى شيئاً منه مجازاً، ولا ذكر في شيء من كتبه ذلك؛ لا في الرسالة، ولا في غيرها»[١].

وأول من ذكر حدّاً لهذا المصطلح من الأصوليين القاضي عبد الجبار (٤١٥)[٢] حيث قال في ذكره له: «ما كان معناه ثابتاً بالشرع، والاسم موضوع له»[٣].

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي للمصطلح:**

مصطلح الحقيقة الشرعية من الأصوليين من يرى أنها من قبيل المجاز، ومنهم من يرى أنها من قبيل الحقيقة، وإليك التفصيل على النحو التالي:

سبق أن أول من أطلق هذا المصطلح هو الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ، ثم ذكره الجصاص في معرض كلامه لكنه لم يعرِّفه حيث قال: «والأسماء الشرعية بمنزلة أسماء المجاز»[٤].

وأول من وقفت عليه ممن ذكر المصطلح وعرَّف به هو القاضي عبد الجبار حيث قال: «ما كان معناه ثابتاً بالشرع والاسم موضوع له»[٥].

ثم تتابع الأصوليون على ذكر هذا المصطلح لتعريف به.

وقد انقسموا في تعريفهم للمصطلح قسمين، وذلك بناء على اختلافهم في تعريف الحقيقة.

القسم الأول: من قال في تعريف الحقيقة: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له.

فيرون أن الحقيقة الشرعية من باب المجاز.

وممن عرَّفها على هذا النهج الجصاص (٣٧٠)، وأبو يعلى (٤٥٨هـ) حيث قال الأخير: «الأسماء الشرعية: الاسم المستعمل في الشريعة على غير ما كان عليه في موضوع اللغة»[٦].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٤٠٣).

(٢) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٣٤)، طبقات الشافعية، لابن شهبة (١/ ١٨٣).

(٣) المعتمد (١/١٨).

(٤) الفصول في الأصول (١/ ٣٦٨).

(٥) المعتمد (١/١٨).

(٦) العدة (١/ ١٨٩).

وقريب منه تعريف كلٍّ من:

١ ـ **الشيرازي (٤٧٦)**: حيث قال: «وأما الشرع فهو ما غلب فيه على ما وضع له اللفظ في اللغة، بحيث إذا أطلق لم يفهم منه إلا ما غلب عليه الشرع»[(١)].

٢ ـ **الجويني (٤٧٨)**: حيث قال: «إنها ألفاظ استعملها العرب، فجرت في ألفاظ الشارع على أنحاء لم تعهد في اللغة»[(٢)].

٣ ـ **ابن قدامة (٦٢٠)**: حيث قال: «وأما الشرعية فهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع»[(٣)].

ويظهر من التعاريف السابقة للمصطلح أمران:

* **الأول**: أن الأسماء الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له بوضع الشارع.

* **الثاني**: أنه لا بد من استعمال عربي للكلمة الواردة في لسان الشرع.

أو بعبارة أخرى يمكن أن نقول: الأسماء الشرعية كل ما ورد في لسان الشريعة، مما هو مخالف للوضع اللغوي[(٤)].

ومن قال: الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب.

يرى أن الحقيقة الشرعية حقيقة في بابها، مستعملة فيما وضعت له.

وممن عرَّفها على هذا النهج القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ).

وقريب منه تعريف:

١ ـ **أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ)**[(٥)].

٢ ـ **السمرقندي (٥٣٩)**: حيث قال: «كل لفظ وضع لمسمى في الشرع»[(٦)].

٣ ـ **الإسمندي (٥٥٢)** حيث قال: «اعلم أن الحقيقة الشرعية هي: اللفظة المفيدة لمعناها، بمواضعة الشرع»[(٧)].

---

(١) اللمع (١٠). (٢) البرهان (١/ ١٣٣).

(٣) روضة الناظر (٢/ ١٠).

(٤) انظر: شرح العضد (١/ ١٦٣) البحر المحيط (٣/ ٢٤)، حاشية البناني (١/ ٣٠٦)، إرشاد الفحول (١/ ١٣٦).

(٥) حيث قال: ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى. المعتمد (١/ ١٨).

(٦) ميزان الأصول (ص٣٧٩).

(٧) بذل النظر (ص٢٩).

٤ ـ **الرازي (٦٠٦هـ)** حيث قال: «هي اللفظة التي استفيد من الشارع وضعها للمعنى»[١]، وتابعه الشوكاني (١٢٥٠هـ)[٢]، وقريب منه تعريف ابن السبكي[٣].

٥ ـ **الآمدي (٦٣١هـ)** حيث قال: «وأما الحقيقة الشرعية: فهي استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعاً له أولاً في الشرع»[٤].

ثم توالى الأصوليون على ذكر هذا المصطلح.

ويمكن أن نقول إن التعريف المختار هو ما ذكره أبو يعلى حيث قال: «هي الاسم المستعمل في الشريعة، على غير ما كان عليه في موضوع اللغة».

لأن هناك علاقة بين الألفاظ الشرعية ولغة العرب التي نزل بها القرآن والله أعلم.

وبالنظر فيما سبق يمكننا القول بأن مصطلح الحقيقة الشرعية سار في تطوره على مسلكين:

الأول: من يرى أنها من قبيل الحقيقة، عند أول من عرَّفها من الأصوليين، كالقاضي عبد الجبار، حيث قال: «ما كان معناه ثابتاً بالشرع، والاسم موضوع له»، وتبعه من سلك مسلكه من الأصوليين كما سبق.

الثاني: من يرى أنها من قبيل المجاز؛ أي: أن هذه الألفاظ كانت معروفة في اللغة ولكن الشرع استعملها استعمالاً آخر؛ لذا قالوا في تعريفها: هي الاسم المستعمل في الشريعة على غير ما كان عليه في موضوع اللغة.

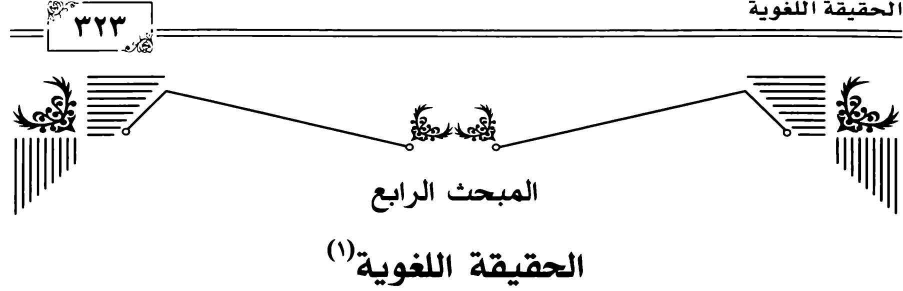


(١) المحصول، للرازي (١/ ٤١٤).

(٢) حيث قال: هي اللفظ الذي استفيد من الشرع وضعه للمعنى. إرشاد الفحول (١/ ٦٣).

(٣) حيث قال: هي اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع. الإبهاج (١/ ٣٧٧).

(٤) الإحكام، للآمدي (١/ ٥٣).



المبحث الرابع

الحقيقة اللغوية(١)

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مركب من كلمتين، كلمة (حقيقة) وكلمة (لغوية).

سبق معنى الحقيقة في اللغة في المبحث الأول.

اللغوية منسوبة إلى اللغة، واللغة عرَّفها ابن جني بقوله: «أصوات يعبِّر بها كل قوم عن أغراضهم»(٢).

وعرَّفها ابن خلدون بقوله: «اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد، بإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان، وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم»(٣).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

يمكن أن نقول إن مصطلح الحقيقة اللغوية له ارتباط وطيد بمسألة يذكرها الأصوليون وهي نشأة اللغات، وقد ذكر الأصوليون هذا المصطلح عند تقسيمهم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وأول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح من الأصوليين وعرّفه، الشيرازي (٤٧٦) حيث قال: «الحقيقة اللغوية: ما تخاطب به العرب من اللغات»(٤).

---

(١) أفردت مصطلح الحقيقة اللغوية بمبحث مستقل، مع أنها قد ترجع إلى المبحث الأول الحقيقة؛ لأن الأصوليين أفردوها، عند ذكر أقسام الحقيقة، وجعلوها قسماً قائماً بذاته.

(٢) الخصائص (١/٣٣).

(٣) مقدمة ابن خلدون (ص٣٥٢).

(٤) اللمع (ص٩).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق أن أول من عَرّف هذا المصطلح من الأصوليين هو الشيرازي، وقريب منه تعريف:

١ ـ **ابن العربي (٥٤٣)**: حيث قال: «فاللغوية كالألفاظ التي انفردت اللغة بها»[١].

٢ ـ **الآمدي**: حيث قال: «واللغوية... هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة»[٢].

٣ ـ **الطوفي**: حيث قال: «فاللغوية الوضعية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في اللغة»[٣].

٤ ـ **المحلي (٨٦٤)**: حيث قال: «ما وضعها أهل اللغة باصطلاح، أو توقيف كالأسد للحيوان المفترس»[٤].

٤ ـ **ابن أمير الحاج (٨٧٩)**: حيث قال: «الغوية: وهي أن تكون لواضع اللغة»[٥].

وكل التعاريف السابقة للمصطلح متقاربة.



---

(١) المعتمد (١/ ٢١). (٢) الإحكام، للآمدي (١/ ٥٢).

(٣) شرح مختصر الروضة (١/ ٤٨٨).

(٤) المحلي شرح جمع الجوامع، لابن السبكي (١/ ١٤٨).

(٥) التقرير والتحرير في علم الأصول (٢/ ٣).



المبحث الخامس

الحقيقة العرفية

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح**:

مركب من كلمتين، كلمة (حقيقة) وكلمة (عرفية).

وسبق معنى كلمة حقيقة في اللغة في المبحث الأول.

وكلمة عرفية من العرف، والعرف من: عرفه يعرفه معرفة، وعرفاناً وعرفة؛ أي: علمه[1].

وقال ابن فارس: «العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدلُّ أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة.

فالأول العرف: عرف الفرس؛ وسمي بذلك لتتابع الشعر عليه.

والأصل الآخر: المعرفة والعرفان.

تقول: عرف فلان فلاناً عرفاناً ومعرفة، وهذا أمر معروف.

وهذا يدلُّ على ما قلناه من سكونه إليه؛ لأن من أنكر شيئاً توحش منه ونبا عنه.

ومن الباب العرف، وهي الرائحة الطيبة؛ لأن النفس تسكن إليها.

يقال: ما أطيب عرفه!

قال الله ﷻ: ﴿وَيُدْخِلُهُمُ ٱلْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ ۝٦﴾ [محمد: ٦]؛ أي: طيبها»[2].

أما العرف اصطلاحاً:

فقد جاء في «شرح الكوكب المنير»: «كل ما عرفته النفوس مما

---

(١) انظر: تاج العروس من جواهر القاموس (٢٤/ ١٣٣).

(٢) معجم مقاييس اللغة (٤/ ٢٨١).

لا ترده الشريعة»[(١)].

والعرف قد: يكون عملياً، وقد يكون قولياً.

فالعرف العملي: هو ما جرى عليه العمل، سواءٌ أكان ذلك عاماً، مثل دخول الحمام من غير تعيين زمن، ولا أجرة، أو خاصّاً ببلد، مثل كون رأس المال لأهل البوادي هو الأنعام.

أما العرف القولي: فهو ما كان من الألفاظ، ووضعها للدلالة على معنىً معيَّنٍ، فإن كان بين فئةٍ من الناس فهو عرف خاص كإطلاق الفاعل على الاسم المرفوع عند النحاة.

وإن كان بين جميعهم فهو: عرف عام، كإطلاق لفظ الدابة على ذوات الأربع، وهي في اللغة لكلِّ ما يدِبُّ على الأرض.

والعرف القولي هو المراد هنا[(٢)].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

يمكن أن نقول إنه نشأ مع ذكر الأصوليين لمصطلح الحقيقة والمجاز، وأول من وقفت عليه ممن أشار لهذا المصطلح من الأصوليين وعرفه هو أبو الحسين البصري (٤٣٦) حيث قال: «أما الاسم العرفي، فهو ما انتقل عن بابه بعرف الاستعمال، وغلبته عليه، لا من جهة الشرع»[(٣)].

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي للمصطلح:**

سبق أن أول من ذكر هذا المصطلح وعرَّفه، هو أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ) حيث قال: «أما الاسم العرفي، فهو ما انتقل عن بابه، بعرف الاستعمال، وغلبته عليه، لا من جهة الشرع».

وقد سار الأصوليون على أن الحقيقة العرفية، من باب المجاز، ومن تعريفاتهم:

---

(١) شرح الكوكب المنير (٤/٤٤٨) نقلاً عن ابن عطية المفسر في كتابه المحرر الوجيز (٦/١٨٦).

(٢) انظر: العرف والعادة أبو سنة (ص١٧ ـ ٢٢)، المدخل الفقهي العام، للزرقا (٢/ ٨٤٤ ـ ٨٤٩).

(٣) المعتمد (١/ ٢١).

١ ـ **أبو الحسين البصري (٤٣٦)**[١]: وقد سبق ذكره، وتابعه عليه أبو الخطاب (٥١٠)[٢].

٢ ـ **الباجي (٤٧٦)**: حيث قال: «ومعنى قولنا عرفية، أن تكون اللفظة موضوعة في كلام العرب لجنس ما، ثم يغلب عليها عرف الاستعمال في بعض ذلك الجنس»[٣].

٣ ـ **الشيرازي (٤٧٨)**: حيث قال: «وأما العرف: فهو ما غلب الاستعمال فيه على ما وضع له في اللغة، بحيث إذا أطلق سبق الفهم إلى ما غلب عليه، دون ما وضع له»[٤].

٤ ـ **الغزالي (٥٠٥)**: حيث قال: «والاسم العرفي.... أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته»[٥]، وتابعه عليه ابن قدامة (٦٢٠)[٦]، والآمدي (٦٣١)[٧].

٥ ـ **السمرقندي (٥٣٩)**: حيث قال: «اللفظ الذي انتقل من الوضع الأصلي إلى غيره بغلبة الاستعمال، بحيث يصير الوضع الأصلي مهجوراً، وما انتقل إليه مشهوراً»[٨].

٦ ـ **الأسمندي (٥٥٢)**: حيث قال: «اللفظة المفيدة لمعناها باصطلاح طارئ من أهل اللسان»[٩].

٧ ـ **الرازي (٦٠٦)**: حيث قال: «هي التي انتقلت عن مسماها إلى غيره بعرف

---

(١) المعتمد (١/ ٢١).
(٢) حيث قال: العرفية ما انتقل عن بابه بغلبة عرف الاستعمال عليه لا من جهة الشرع. التمهيد (٢/ ٢٦١).
(٣) الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معرفة الدليل (١/ ١٢).
(٤) اللمع في أصول الفقه (١/ ٤).
(٥) المستصفى (١/ ٣٢٥).
(٦) حيث قال: أن يخص عرف الاستعمال من أهل اللغة الاسم ببعض مسمياته الوضعية. روضة الناظر (٢/ ٩).
(٧) حيث قال: أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام، ثم يخصص بعرف استعمال أهل اللغة ببعض مسمياته. الإحكام، للآمدي (١/ ٢٨).
(٨) ميزان الأصول (ص٣٧٧).
(٩) بذل النظر (ص١٩).

الاستعمال، ثم ذلك العرف قد يكون عاما وقد يكون خاصّاً»[١]، وقريب منه السبكي[٢]، والمرداوي[٣].

٨ ـ **الطوفي**: حيث قال: «هي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي، كالدابة لذوات الأربع، والغائط والعذرة في الخارج المستقذر»[٤].

ثم تتابع الأصوليون على ذكرها وحدِّها بقريب مما سبق، وبالنظر إلى تعاريف الأصوليين السابقة يمكن أن نقول:

إن تخصيص أهل العرف للاسم ينحصر في صورتين:

الأولى: أن يشتهر استعمال المجاز بحيث تستغرب معه الحقيقة، وله صور متعددة.

الثانية: أن يقصروا الاسم على بعض مسمياته ويخصوه به، ومثال ذلك لفظ الدابة فإنه وضع في أصل اللغة لما يدبُّ على الأرض، إلا أن أهل العرف خصَّصوه بما يدبُّ على الأرض من ذوات الأربع.

ويُلحق به الحقيقة العرفية الخاصة، وتسمى الاصطلاحية، فهي ما وضع لمعنىً معين، ثم استعمله أهل العرف الخاص في معنىً آخر، ثم شاع هذا الاستعمال بحيث إذا أطلق سبق إلى الفهم ذلك المعنى دون غيره، ومثال ذلك الاصطلاحات الخاصة بكل طائفة من العلماء ونحوهم، كالمبتدأ والخبر عند النحاة، والعام والخاص والعلة عند الأصوليين[٥].

ويمكن أن نقول الحقيقة العرفية: هي التي غلب استعمالها في غير مسماها اللغوي[٦].

---

(١) المحصول، للرازي (١/ ٤١٠).

(٢) حيث قال: هي التي نقلت عن موضوعها الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال. الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٣٧٦).

(٣) حيث قال: ما خص عرفاً ببعض مسمياته. التحبير شرح التحرير (١/ ٣٨٩).

(٤) شرح مختصر الروضة (١/ ٤٨٨).

(٥) انظر: المحصول، للرازي (١/ ٤١٢)، الإحكام، للآمدي (١/ ٥٢)، التلخيص في أصول الفقه (١/ ١٩٧)، روضة الناظر (١/ ١٧٣)، شرح الكوكب المنير (١/ ١٥٠).

(٦) فواتح الرحموت (١/ ٢٠٣).



المبحث السادس

الاشتراك

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الاشتراك في اللغة: مأخوذ من مادة: شرك، التي تدلُّ في اللغة على معانٍ، **منها**: المخالطة والتداخل.

جاء في «معجم مقاييس اللغة»: «شرك»: الشين والراء والكاف أصلان، أحدهما يدلُّ على مقارنة وخلاف انفراد، والآخر يدلُّ على امتداد واستقامة.

فالأول الشركة، وهو أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما.

ويقال: شاركت فلاناً في الشيء، إذا صرت شريكه، وأشركت فلاناً، إذا جعلته شريكاً لك، قال الله جلَّ ثناؤه في قصة موسى: ﴿وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِى ﴿٣٢﴾﴾ [طه: ٣٢]»[١].

ويقال: شاركه الأمر يشركه إذا دخل معه فيه، وأشرك فلاناً في البيع، إذا أدخله مع نفسه فيه[٢].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن أشار بالمعنى إلى مصطلح الاشتراك من الأصوليين هو الإمام الشافعي (٢٠٤) حيث قال: وتسمي ـ أي: العرب ـ بالاسم الواحد المعاني الكثيرة[٣].

المطلب الثالث: التسلسل التأريخي للمصطلح:

مصطلح الاشتراك عند أكثر الأصوليين هو ما اتحد لفظه وتعدد معناه بأصل

---

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/ ٢٦٥).

(٢) انظر: الصحاح (١/ ٣٥٤)، لسان العرب (١٠/ ٤٤٨)، القاموس المحيط (١/ ١٢٢٠).

(٣) الرسالة (ص٥٢).

وضع اللغة، وزاد بعضهم قيداً في المصطلح وهو أنه لا يُثبت إلا معناً واحداً من المعاني، وزاد بعضهم فقال: إنه ما اتحد لفظه وتعدد معناه بأصل وضع اللغة أو كثرة الاستعمال، أو أحدهما بأصل اللغة والآخر بكثرة الاستعمال، وإليك التفصيل على النحو التالي:

سبق في المطلب السابق أن الشافعي أول أشار بالمعنى إلى مصطلح الاشترك.

وقد تتابع علماء الأصول على ذكر هذا المصطلح، فقال أكثر الأصوليين: إن المشترك ما اتحد فيه اللفظ، وتعددت فيه المعاني، بأصل الوضع عند العرب.

وأول من أشار إليه بالمعنى من الأصوليين فيمن وقفت عليه هو الإمام الشافعي (٢٠٤) حيث قال: وتسمي ـ أي: العرب ـ بالاسم الواحد المعاني الكثيرة[١].

وقريب منه في لتعريف بالمصطلح التعاريف التالية:

١ ـ **الدبوسي (٤٣٠)**: حيث قال: «وأما المشترك: فما اشترك فيه جمع من الأسامي، أو المعاني من غير انتظام، ولكن على الاختلاف»[٢].

٢ ـ **أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ)**: حيث قال: «اعلم أن في اللغة ألفاظاً مفيدة للشيء الواحد على الحقيقة، وألفاظاً مفيدة للشيء، ولخلافه، وضده حقيقة على طريق الاشتراك»[٣].

٣ ـ **الشيرازي (٤٧٦هـ)**: حيث قال الاشتراك: «هو أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان»[٤].

٤ ـ **الجويني (٤٧٨هـ)**: حيث قال الاشتراك: «أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنيين، أو أكثر»[٥].

٥ ـ **السرخسي (٤٨٣هـ)**: حيث قال: «وأما المشترك فكل لفظ يشترك فيه معان، أو أسام، لا على سبيل الانتظام؛ بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد، وإذا تعين الواحد مراداً به انتفى الآخر»[٦].

---

(١) الرسالة (ص٥٢).

(٢) تقويم الأدلة (ص٩٤).

(٣) المعتمد (١/ ١٧).

(٤) انظر: التبصرة (ص١٨٤).

(٥) البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٨٢).

(٦) أصول السرخسي (١/ ١٢٦).

٦ ـ **الغزالي (٥٠٥هـ)**: حيث قال: «وأما المشتركة، فهي الأسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة، لا تشترك في الحد والحقيقة البتة»[١].

٧ ـ **الرازي (٦٠٦)**: حيث قال: «اللفظ المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر، وضعاً أولاً، من حيث هما كذلك»[٢].

٨ ـ **ابن قدامة (٦٢٠)**: حيث قال: «والمشتركة فهي الأسماء التي يطلق أحدها على مسميات مختلفة بالحقيقة كالعين»[٣].

٩ ـ **الآمدي (٦٣١)**: حيث قال: «أما إن كان الاسم واحداً، والمسمى مختلفاً، فإما أن يكون موضوعاً على الكل حقيقة بالوضع الأول... فإن كان الأول فهو المشترك»[٤].

١٠ ـ **القرافي (٦٤٦)**: حيث قال: «المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر»[٥].

١١ ـ **الشوكاني (١٢٥٠)**: حيث قال: «المشترك وهو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولا من حيث هما كذلك»[٦].

من زاد قيداً في مصطلح المشترك فقال: إن المشترك ما اتحد فيه اللفظ، وتعددت فيه المعاني، بأصل الوضع عند العرب، لكن لا يثبت إلا معنىً واحداً.

وممن سار عليه البزدوي (٤٨٢) حيث قال: «وأما المشترك، فكل لفظ احتمل معنىً من المعاني المختلفة، أو اسماً من الأسماء على اختلاف المعاني، على وجه لا يثبت إلا واحدٌ من الجملة مرادٌ به»[٧].

وتابعه على ذلك الخبازي[٨].

من قال: إن مصطلح المشترك ما اتحد فيه اللفظ، وتعددت فيه المعاني، سواء

---

(١) المستصفى في علم الأصول (ص٢٦).
(٢) المحصول، للرازي (١/ ٣٥٩).
(٣) روضة الناظر (ص١٦).
(٤) الإحكام، للآمدي (١/ ٤١).
(٥) شرح تنقيح الفصول (ص٢٩).
(٦) إرشاد الفحول (١/ ٥٧).
(٧) أصول البزدوي (ص٧).
(٨) حيث قال: ما اشترك فيه معانٍ، أو أسامٍ، لا على سبيل الانتظام، لا يراد به إلا واحد من الجملة. المغني (ص١٢٢).

بأصل الوضع عند العرب، أو كثرة الاستعمال، أو أحدهما من أصل الوضع والآخر من كثرة الاستعمال.

وممن سار عليه: ابن الحاجب (٦٤٦) كما نقل عنه الزركشي: «قال ابن الحاجب في «شرح المفصل» وهو اللفظ الواحد الدالُّ على معنيين مختلفين، أو أكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة، سواء كانت الدلالتان مستفادتين من الوضع الأول، أو من كثرة الاستعمال، أو استفيدت إحداهما من الوضع، والأخرى من كثرة الاستعمال»(١).

وتابعه ابن السبكي (٧٧١)(٢).

ونرى هنا أن مصطلح المشترك عندهم قد يكون بين حقيقتين لغويتين، أو بين عرفيتين، أو بين حقيقة لغوية، وأخرى عرفية، أو شرعية ولغوية.

وأقرب التعاريف لمصطلح المشترك في نظري تعريف الشوكاني حيث قال: وهو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر، وضعاً أولاً، من حيث هما كذلك.

فخرج (بالوضع): ما يدلُّ على الشيء بالحقيقة، وعلى غيره بالمجاز.

وخرج بقيد: (أولاً) المنقول.

وخرج بقيد (الحيثية): المتواطئ، فإنه يتناول الماهيات المختلفة، لكن لا من حيث هي كذلك؛ بل من حيث إنها مشتركة في معنىً واحدٍ.

وبالنظر إلى التسلسل التاريخي يمكن أن نقول:

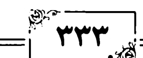
إن مصطلح المشترك أُطلق أولاً على ما احتمل معنيين أو أكثر بوضع اللغة.

ثم جاء البزودي، ومن تابعه، وزادوا قيداً أنه لا يثبت بالمشترك إلا معنىً واحدٌ، ثم جاء ابن الحاجب، وابن السبكي، ووسَّعوا في مصطلح المشترك، حيث

---

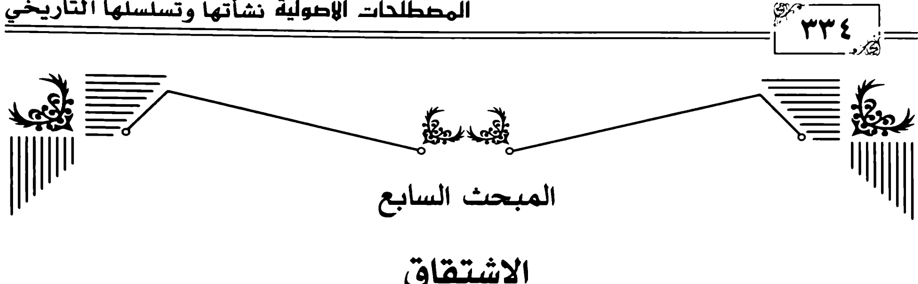
(١) البحر المحيط (١/٤٨٨).

(٢) حيث قال: المشترك هو اللفظ الواحد، الدال على معنيين مختلفين، أو أكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة، سواء كانت الدلالتان مستفادتين من الوضع الأول، أو من كثرة الاستعمال، أو كانت إحداهما مستفادة من الوضع الأول، أو من كثرة الاستعمال، أو كانت إحداهما مستفادة مع الوضع، والأخرى من كثرة الاستعمال. الإبهاج في شرح المنهاج (١/٣٤٤).



جعلوه يكون بين: الحقيقتين اللغويتين، أو العرفيتين، أو بين حقيقة لغوية، وأخرى عرفية، أو شرعية ولغوية.





المبحث السابع

الاشتقاق

❁ المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

قال ابن فارس: «الشين والقاف أصل واحد صحيح يدلُّ على انصداع في الشيء، ثم يحمل عليه، ويشتق منه على معنى الاستعارة، تقول شققت الشيء أشقه شقّاً، إذا صدعته»[١].

واشتقاق الشيء بنيانه من المرتجل، واشتقاق الكلام، الأخذ فيه يميناً وشمالاً، والاشتقاق أيضاً أخذ شق الشيء[٢].

❁ المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

إن الاشتقاق يُبْحث في التاريخ اللغوي للمفردات، لمعرفة نشأة اللغة وجذورها الأساسية، وعليه يمكن أن نقول: إن مصطلح الاشتقاق نشأ مع نشأة اللغات.

وأول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت٣٢١هـ) في كتابه «الاشتقاق» وتكلم فيه عن اشتقاق الأسماء، وأول من وقفت عليه ممن عرّف هذا مصطلح الاشتقاق هو ابن حزم حيث قال: «الاشتقاق الصحيح إنما هو اختراع اسم لشيء ما، مأخوذ من صفة فيه، كتسمية الأبيض من البياض، والمصلي من الصلاة، والفاسق من الفسق وما أشبه ذلك»[٣].

❁ المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:**

مصطلح الاشتقاق من الأصوليين من عرَّفه باعتبار العَلَمِ، ومنهم من عرَّفه

---

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/ ١٧٠).
(٢) انظر: لسان العرب (١٠/ ١٨١)، القاموس المحيط (ص١١٦٠).
(٣) الإحكام، لابن حزم (٨/ ٥٥٨).

باعتبار الفعل الذي هو عملية الاشتقاق، وإليك التفصيل على النحو التالي:

سبق أن أول من ذكر هذا المصطلح، وعرَّفه، هو ابن حزم حيث قال: «الاشتقاق الصحيح إنما هو اختراع اسم لشيء ما، مأخوذ من صفة فيه، كتسمية الأبيض من البياض، والمصلي من الصلاة، والفاسق من الفسق وما أشبه ذلك».

ونرى هنا أن الاشتقاق عنده كلَّه باطلٌ إلا أسماء الفاعلين من أفعالهم، وأسماء الموصوفين المأخوذة من صفاتهم، وذلك بناء على أصله في إنكار القياس؛ لأن الاشتقاق يقوم مقام التعليل.

أولاً: من عرَّفه باعتبار العَلَم:

وسار عليه الرازي (٦٠٦) حيث قال: «الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب، فترد أحدهما إلى الآخر»[١].

وتابعه عليه الزركشي[٢]، والشوكاني[٣]، وقريب منهم ابن الحاجب[٤].

وبالنظر في هذه التعاريف يتبيّن لنا أن الاشتقاق له أربعة أركان: اسم موضوع لمعنى، واسم آخر له نسبة إلى ذلك المعنى، مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف الأصلية، تغيير لفظي يلحق الاسم[٥].

واعترض على التعاريف أنها غير مانعة، فإن الضارب والمضروب، قد انتظمَا في معنىً واحد، وهو الضرب، مع أنه لا اشتقاق فيهما، وكذلك ينتظم الأفعال كلها في معنى واحد، وهو معنى المصدر، مع أن بعضها ليس مشتقاً من بعض، لكن الظاهر أن مراده أن الاشتقاق يكون من ذلك المعنى الذي ينتظمها وهو الضرب مثلاً[٦].

وابن اللحام (٨٠٣) حيث قال: «والاشتقاق الأصغر اتفاق القولين في الحروف وترتيبها»[٧].

---

(١) انظر: المحصول، للرازي (١/ ٣٢٥). (٢) البحر المحيط (١/ ٤٤٦).
(٣) إرشاد الفحول (١/ ٥٣).
(٤) حيث قال: (المشتق ما وافق أصلاً بحروفه الأصول ومعناه). انظر: بيان المختصر (١/ ٢٤٠).
(٥) انظر: بيان المختصر (١/ ٢٤٠). (٦) البحر المحيط في أصول الفقه (١/ ٤٤٦).
(٧) المختصر في أصول الفقه (ص٤٨).

ثانياً: من عرَّف الاشتقاق باعتبار فعله ـ أي: إذا أراد اللغوي أو غيره أن يقوم بعملية الاشتقاق ـ.

وعليه سار: البيضاوي (٦٨٥) حيث قال: «ردُّ لفظٍ إلى آخر لموافقته له في حروفه الأصلية ومناسبته في المعنى»[١]، وتابعه المرداوي (٨٨٥)[٢].

فقولنا: (ردُّ لفظ إلى آخر)، دخل فيه الاسم والفعل.

وقولنا: (ومناسبته في المعنى)، احتراز عن مثل: اللحم والملح والحلم، فإن كلاً منها يوافق الآخر في حروفه الأصلية، ومع ذلك فلا اشتقاق بينها، لانتفاء المناسبة في المعنى[٣].

وقريب منهم تعريف ابن السبكي (٧٧١) لكنه زاد قيداً حيث قال: (الاشتقاق ردُّ لفظٍ إلى آخر، ولو مجازاً، لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية)[٤].

والقيد الذي ذكره السبكي أراد به الإشارة إلى مسألة يذكرها الأصوليون، وهي «جواز الاشتقاق من المجاز».

وبالنظر للتسلسل التاريخي لمصطلح الاشتقاق يمكن أن نقول:

إن التطور الذي حصل على هذا المصطلح، هو القيد الذي ذكره السبكي، بقوله: «ولو مجازاً»، حيث زاده في حدِ الاشتقاق؛ لأنه يرى جواز الاشتقاق من المجاز.



(١) الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٣١٤).
(٢) التحبير شرح التحرير (٢/ ٥٤٤).
(٣) التحبير شرح التحرير (٢/ ٥٤٧) وما بعدها.
(٤) شرح جمع الجوامع، لابن السبكي (١/ ١٣٣).



المبحث الثامن

الترادف

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: «الراء والدال والفاء أصل واحد مطرد، يدلُّ على اتباع الشيء، فالترادف: التتابع. والرديف: الذي يرادفك»[(١)].

الترادف في اللغة التتابع، ترادف الشيء تبع بعضه بعضاً، يقال: ردفت فلاناً، إذا صرت رديفاً له.. وكل شيء تبع شيئاً فهو رديفٌ له[(٢)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن أشار بالمعنى إلى هذا المصطلح من الأصوليين هو الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) حيث قال: «وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة»[(٣)].

المطلب الثالث: التسلسل التأريخي للمصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا في المطلب السابق أن أول من أشار بالمعنى إلى مصطلح الترادف من الأصوليين هو الإمام الشافعي (٢٠٤) حيث قال: «وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثرة»[(٤)].

ثم تتابع الأصوليون على ذكر مصطلح الترادف، ولم يعرِّف به بعضهم، وذكر البعض الآخر له تعريفاً، وتعاريفهم للمصطلح متقاربة هي كالتالي:

١ ـ **السمعاني (٤٨٩)**: حيث قال: «الأسماء المترادفة هي ما تترادف عليه

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٢/٥٠٣).
(٢) انظر: لسان العرب (٩/١١٤)، القاموس المحيط (ص١٠٤٩).
(٣) الرسالة (ص٥٢). (٤) الرسالة (ص٥٢).

الأسماء المختلفة ذات العدد مع اتفاق المعنى»[١].

٢ ـ **الغزالي (٥٠٥)**: حيث قال: «الألفاظ المترادفة، هي الألفاظ المختلفة، والصيغ المتواردة، على مسمًّى واحد»[٢].

٣ ـ **الرازي (٦٠٦)**: حيث قال: «الألفاظ المترادفة هي الألفاظ المفردة الدالة على مسمًّى واحد باعتبار واحد»[٣].

٤ ـ **ابن قدامة (٦٢٠)**: حيث قال: «فالمترادفة أسماء مختلفة لمسمًّى واحد»[٤].

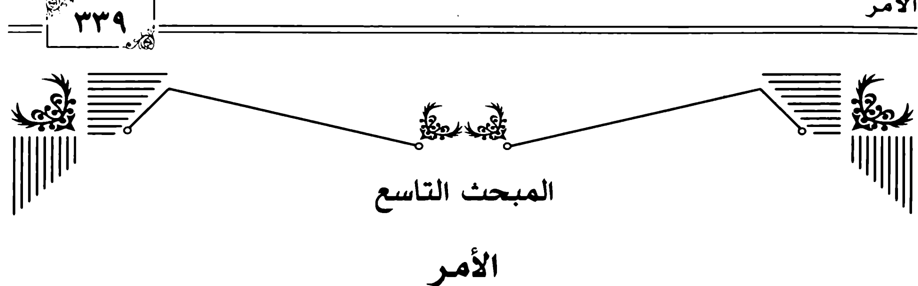
٥ ـ **الآمدي (٦٣١)**: حيث قال: «وأما إن كان الاسم متعدداً، والمسمى متحداً، فهي الأسماء المترادفة»[٥].

٦ ـ **ابن جزي (٧٤١)**: حيث قال: «الترادف أن يتعدد اللفظ ويتحد المعنى»[٦].

والمتأمل في التعريفات السابقة، يجد أن الأصوليين جميعهم قد شرطوا اتحاد المعنى، أو اتحاد المسمى في التعريف، وعليه علماء الأصول.



(١) قواطع الأدلة (١/ ٣٥).
(٢) المستصفى (١/ ٧٥).
(٣) المحصول، للرازي (١/ ٣٤٧).
(٤) روضة الناظر (ص١٥).
(٥) الإحكام، للآمدي (١/ ٤١).
(٦) تقريب الوصول (ص١٩).



المبحث التاسع

الأمر

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الأمر في اللغة: ضد النهي، ويطلق ويراد به الحال والشأن، ومنه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨].

وقال ابن فارس: «الهمزة والميم والراء أصول خمسة الأمر من الأمور، والأمر ضد النهي.......»[١].

وجاء في «لسان العرب»: «الأمر معروف نقيض النهي أمره به....»[٢].

وله معانٍ أخرى[٣].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

الأمر مصطلح ورد في نصوص القرآن، والسُّنَّة.

فمن النصوص الواردة في القرآن:

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الأعراف: ٢٩].

وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ ﴿١٣٢﴾﴾ [طه: ١٣٢].

ومن نصوص السُّنَّة: قول النبي ﷺ: **«لا ألفينَّ أحدكم متكئاً على أريكته، يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به، أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري ما وجدنا في كتاب الله**

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (١/١٣٧)، تاج العروس (١٠/٦٨).
(٢) لسان العرب (٤/٢٦).
(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة (١/١٣٧)، لسان العرب (٤/٢٦)، تاج العروس (١٠/٦٨).

اتبعناه»[١].

والمراد به هنا في النصوص طلب إيجاد الفعل.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي للمصطلح:

مصطلح الأمر أطلق عند أكثر الأصوليين يراد به مطلق الطلب، واختلفت تعبيراتهم في ذلك فمنهم من قال: طلب الفعل، ومنهم من قال: قول القائل، ومنهم من قال: استدعاء الفعل، ومنهم من قال: اقتضاء الفعل ونحوها من العبارات، مع إضافة بعض القيود والتفصيلات في ذلك، ومنهم من اشترط الإرادة في الأمر، وإليك التفصيل على النحو التالي:

سبق وأن مرَّ معنا أن الأمر مصطلح ورد في نصوص القرآن والسُّنَّة.

وأطلقه الصحابة ﷺ، فقد أخرج البخاري في صحيحه عن البراء بن عازب ﷺ، قال: أمرنا النبي ﷺ بسبعٍ ونهانا عن سبعٍ، فذكر عيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، وردَّ السلام، ونصَّر المظلوم، وإجابة الداعي.... الحديث[٢].

وأخرج عن أمِّ عطية ﷺ أنها قالت: أُمرنا أن نخرج الحيض يوم العيدين، وذوات الخدور، فيشهدن جماعة المسلمين ودعوتهم، ويعتزل الحيض عن مصلاهن، قالت امرأة يا رسول الله: إحدانا ليس لها جلباب؟ قال: **«لتلبسها صاحبتها من جلبابها»**[٣].

وأخرج عن ابن عباس ﷺ قال: أمرنا رسول الله ﷺ أن نسجد على سبعة أعظم[٤].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه باب في لزوم السُّنَّة رقم (٤٦٠٥)، (٤/٣٢٩)، وابن ماجه باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه. رقم (١٣)، (١/٩). وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم (٧١٧٢).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، باب نصر المظلوم، رقم (٢٤٤٥) (٣/١٦٩).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، باب وجوب الصلاة في الثياب، رقم (٣٥١) (١/٩٩).

(٤) صحيح البخاري باب السجود على سبعة أعظم رقم (٥١)، حديث رقم (٨٠٩)، (١/٢٠٦).

وغيرها من الآثار التي تدلُّ على أن المتقدمين من الصحابة كانوا يستخدمون مصطلح الأمر.

وعندما نتأمل في إطلاقات مصطلح الأمر، سواء التي جاءت في النصوص، أو على لسان الصحابة ﷺ، نرى أنَّ ـ مصطلح الأمر ـ جاء مراداً به مطلق طلب الفعل.

وعلى ذلك درج التابعون فمن بعدهم.

وعندما جاء التأليف في أصول الفقه بوَّب الإمام الشافعي في «الرسالة» أبواباً خاصة بالأمر، **منها**: باب ما أمر الله من طاعة رسول الله ﷺ، وباب في ما أبان الله لخلقه من فرضه على رسوله اتباع ما أوحي إليه، وما شهد له به من اتباع ما أمر به ومن هداه، وأنه هادٍ لمن اتبعه(١).

لكنه لم يذكر حداً للأمر، ولعلَّ السبب في ذلك، وضوح المصطلح فلا يحتاج أن يُعرّف به.

ثم توالى الأصوليون على ذكر هذا المصطلح، وأول من وقفت عليه ممن عرّف الأمر من الأصوليين البلخي (٣١٩)، حيث قال: «الأمر هو قول القائل لمن دونه افعل، أو ما يقوم مقامه»(٢).

(قول القائل): جنس في التعريف يشمل الأمر والنهي والدعاء والالتماس.

(لمن دونه): قيدٌ يخرج به الدعاء؛ لأنه من الأدنى للأعلى، ويخرج به الالتماس؛ لأنه من المساوي، ونرى هنا أنه اشترط العلو في تعريف الأمر(٣).

(افعل): قيدٌ يخرج به النهي.

(أو ما يقوم مقامه): قيدٌ لإدخال كل صيغة دلَّت على الأمر.

---

(١) الرسالة (ص٨٢، ٨٥).

(٢) حكاه عنه الآمدي في الإحكام (٢/ ١٥٤)، ونسبه بعض الأصوليين لأكثر المعتزلة. انظر: المحصول، للرازي (٢/ ١٩)، الإحكام، للآمدي (٢/ ١٥٤)، التحبير شرح التحرير (٥/ ٢١٦٧)، إرشاد الفحول (١/ ٢٤٣).

(٣) يفرق العلماء بين العلو والاستعلاء فيقولون: إن العلو يكون الطالب فيه أعلى رتبة من المطلوب، والاستعلاء يكون الطلب فيه بغلظة وإظهار تعاظم، فالعلو صفة للمتكلم والاستعلاء صفة للكلام. انظر نهاية السول (١/ ٣٢٣).

وتابعه على تعريف الأمر بالقول:

١ ـ **الجصاص (٣٧٠)**: حيث قال: «الأمر قول القائل لمن دونه: افعل إذا أراد به الإيجاب»[١].

ونرى هنا أنه ذكر صيغة واحدة من صيغ الأمر، مع أن له أكثر من صيغة، وتابع البلخيَّ في اشتراط العلو في الأمر.

وقريب منه تعريف الخبازي دون القيد ـ إذا أراد به الإيجاب ـ حيث قال: «الأمر قول القائل لمن دونه افعل»[٢].

٢ ـ **الباقلاني (٤٠٣)**: حيث قال: «الأمر القول المقتضي به الفعل من المأمور على وجه الطاعة»[٣].

وقريب منه تعريف الجويني (ت٤٧٨)[٤]، لكنه زاد قيداً وهو قوله «بنفسه»، وتابعه الغزالي (ت٥٠٥)[٥]، إلا أنه لم يذكر القيد.

وقوله: (القول) جنس في التعريف يشمل كلَّ قولٍ.

وقوله: (المقتضي) قيدٌ يخرج به ما عدا الأمر من الأقسام، من الاقتضاء، وهو الطلب، وهو معنىً قائمٌ بالنفس[٦].

---

(١) الفصول في الأصول (٢/ ٧٧).
(٢) المغني في أصول الفقه (ص٢٧).
(٣) التقريب والإرشاد (٢/ ٥).
(٤) حيث قال: «الأمر هو القول المقتضى بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به». البرهان (١/ ١٥١) وزاد قوله: «بنفسه» لقطع وَهْمِ من يحمل الأمر على العبارة، فإنها لا تقتضي بنفسها، وإنما يشعر بمعناها عن اصطلاَح، أو توقيف عليها. انظر: البرهان (١/ ١٥١)، التقرير والتحرير (١/ ٣٧٢).
(٥) حيث قال: حدُّ الأمر: «أنه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به». المستصفى (٢/ ٦١).
(٦) يدلُّ على ذلك ما قرَّره الجويني في بداية مباحث الأمر حيث قال: الأمر من أقسام الكلام، والقول فيه وفيما بعده من معاني الصيغ والألفاظ، يستدعي تقديم قول في إثبات كلام النفس، على رأى أهل الحق، فالكلام الحق عندنا قائم بالنفس، ليس حرفاً، ولا صوتاً. البرهان في أصول الفقه (١/ ١٤٩)، وبسطه أيضاً في التلخيص (١/ ٢٦١)، وقرره أيضاً الغزالي حيث قال: فإن قيل: قولكم الأمر، هو القول المقتضي طاعة المأمور أردتم به القول باللسان أو كلام النفس؟
قلنا: الناس فيه فريقان، **الفريق الأول**: هم المثبتون لكلام النفس وهؤلاء يريدون بالقول ما =

ونرى هنا أنهم لم يشترطوا العلو.

وقد اعترض على الحدود السابقة بأنها باطلة لما فيه من تعريف الأمر بالمأمور، والمأمور به، وهما مشتقان من الأمر، والمشتق من الشيء أخفى من ذلك الشيء، وتعريف الشيء بما لا يعرف إلّا بعد معرفة ذلك الشيء محال(١).

ويمكن أن نقول: إنه من تعريف الباقلاني بدأ الخلل في مصطلح الأمر؛ لأن الباقلاني، ومن تابعه من الأصوليين، عرَّفوا الأمر، بناءً على عقيدتهم في كلام الله(٢)، وهذا أحد الانحرافات في مصطلح الأمر عند الأصوليين.

وقد نقل الزركشي عن أبي الحسن الأشعري أنه يقول بذلك حيث قال: وذهب الأشعري، ومن تابعه إلى أن الأمر، هو معنىً قائمٌ بنفس الأمر، لا يفارق الذات، ولا يزايلها(٣).

وعليه يمكن أن نقول: إن الباقلاني تابع الأشعريَّ في اختياره والله أعلم..

٣ ـ **الشيرازي (٤٧٦)**: حيث قال: «الأمر هو قول يستدعي به الفعل ممن هو دونه»(٤)، ونرى هنا أنه اشترط العلو، وأطلق في الصيغة التي تدلُّ على الأمر.

٤ ـ **الأسمندي (٥٥٢)**: حيث قال: «الأمر القول المقتضي لاستدعاء الفعل

= يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة وهو الذي يكون النطق عبارة عنه ودليلاً عليه وهو قائم بالنفس وهو أمر بذاته وجنسه ويتعلق بالمأمور به. المستصفى (٢/ ٦٢) وحكى ذلك أيضاً في المنخول (ص١٦٣).

(١) انظر: المحصول (١/ ١٦٧)، الإحكام (٢/ ١٧٢)، روضة الناظر (١٨٩)، شرح مختصر الروضة (٢/ ٣٤٩).

(٢) تعتبر مسألة الكلام من أشهر المسائل التي اشتد فيها الخلاف في أصول الدين، حتى إنهم قد سموا علم الكلام بهذا الاسم تبعاً لهذه المسألة على أحد الأقوال، وقد أنكر المعتزلة الكلام النفسي، وبناء على ذلك قالوا بخلق القرآن، وأنه لا يوجد من كلام الله سوى ألفاظ القرآن التي خالفها لتدلَّ على أحكام الدين، وذهب أكثر الأشاعرة إلى أن كلام الله هو المعنى القائم بذاته ﷻ، بينما ذهب أهل السُّنَّة والجماعة إلى أن مسمى الكلام يدخل فيه المعنى واللفظ، وأن كلام الله كلام حقيقي يتكلم متى شاء إذا شاء، ويكلم من يشاء، ولم يزل متكلماً بما يشاء، وهو يتكلم بصوت يُسمع، ولم يكن في وقت من الأوقات لا يستطيع الكلام ثم حدث له الكلام تعالى وتقدس؛ بل يتكلم بما يشاء في الأزل، وجنس كلامه تعالى ونوعه أزلي، لأنه من صفاته الأزلية، أما أفراده فهي تتجدد وتحدث بعد أن لم تكن بمعنى. انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ١٦٢)، شرح العقيده الطحاوية (ص١٦٨).

(٣) البحر المحيط (٢/ ٩٠).

(٤) اللمع (ص٦).

بنفسه على جهة الاستعلاء لا على جهة التذلل»[١].

٥ ـ **النسفي (٧١٠)**: حيث قال: «الأمر قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء»[٢].

من عرَّف الأمر بالاستدعاء، وقد سار عليه جمعٌ من الأصوليين، منهم:

العكبري (٤٢٨): حيث قال: «الأمر هو استدعاء الفعل بالقول ممن دونه»[٣].

ثم بيّن سبب إتيانه بلفظة (القول) في التعريف حيث قال: «وإنما قلنا بالقول لأن الرموز، والإشارات، ليست أمراً على الحقيقة، وإنما تسمى أمراً مجازاً.

وقولنا: (ممن هو دونه): احتراز من قول الإنسان لربه، اغفر لي، وارحمني وقول العبد لسيده: اكسني، وأطعمني فإن ذلك ليس بأمر وإنما هو دعاء»[٤].

وتابعه السمعاني (٤٨٩)[٥] وأبو الخطاب[٦]، وابن عقيل[٧]، وابن قدامة[٨]، وابن اللحام[٩].

من عرَّف الأمر بالاقتضاء، وقد سار عليه جمعٌ من الأصوليين، منهم:

١ ـ **أبو يعلى (٤٥٨)**: حيث قال: «الأمر اقتضاء الفعل أو استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه»[١٠]. ونرى هنا أنه اشترط العلو.

٢ ـ **الباجي (٤٧٤) لكنه اشترط الاستعلاء دون العلو حيث قال: «الأمر اقتضاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء والقهر»**[١١]، وتابعه أبو الخطاب في أحد تعريفيه[١٢].

---

(١) بذل النظر: (ص٥٧). (٢) المنار (١/ ٤٤).
(٣) رسالة في أصول الفقه (ص١٠٨، ١٠٩).
(٤) رسالة في أصول الفقه (ص١٠٨، ١٠٩).
(٥) حيث قال: (الأمر استدعاء الأعلى الفعل بالقول ممن هو دونه). قواطع الأدلة (١/ ٥٣).
(٦) حيث قال: (استدعاء الفعل بالقول من الأعلى). التمهيد (١/ ٦٦).
(٧) حيث قال: (استدعاء الأعلى الفعل بالقول ممن هو دونه). الواضح (١/ ١٠٣).
(٨) حيث قال: (الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء). روضة الناظر (ص١٨٩).
(٩) حيث قال: (استدعاء إيجاد الفعل بالقول أو ما قام مقامه). المختصر في أصول الفقه (ص٩٧).
(١٠) العدة (١/ ١٥٧). (١١) الإشارة (ص٢).
(١٢) حيث قال: الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء. التمهيد (١/ ٦٦).

٣ ـ **ابن الحاجب (٦٤٦)**: وقد تابع الباجيَّ في اشتراط الاستعلاء، وزاد قيداً حيث قال الأمر: «اقتضاء فعل، غير كف، على جهة الاستعلاء»[١]، والقيد الذي زاده هو قوله: «غير كف»[٢].

٤ ـ **ابن السبكي (٧٧١)**: حيث قال الأمر: «اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف»[٣].

وقوله: (غير كف) خرج به النهي، فإنه طلب فعل هو كفٌّ.

وقوله: (مدلول عليه بغير كف) صفة لقوله: كفّ[٤].

ونرى هنا أنه لم يشترط علواً ولا استعلاءً.

من عرَّف الأمر بطلب الفعل، وقد سار عليه جمعٌ من الأصوليين، **منهم**:

١ ـ **الرازي (٦٠٦)**: حيث قال: «الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء»[٥].

٢ ـ **الآمدي (٦٣١)**: حيث قال: «الأمر طلب الفعل على جهة الاستعلاء»[٦].

ونرى هنا أنه حذف قيد «القول».

٣ ـ **الشوكاني (١٢٥٠)**: حيث قال: «الأمر الطلب الجازم مع الاستعلاء»[٧].

ومنهم من عرَّف الأمر باللفظ، وقد سار عليه جمعٌ من الأصوليين **منهم**:

١ ـ **القرافي (٦٤٦)**: حيث قال: «الأمر هو اللفظ الموضوع لطلب الفعل طلباً جازماً على سبيل الاستعلاء»[٨].

---

(١) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٢/ ٥٣٩).

(٢) وقد اعترض عليه بقولنا: اكفف، وانته، واترك، ونحوها، فإنها أوامر لا يصدق عليها الحد لعدم اقتضاء الفعل غير الكف فيها. التحبير شرح التحرير (٥/ ٢١٧٢)، إرشاد الفحول (١/ ٢٤٥).

(٣) جمع الجوامع مع حاشية العطار (٣/ ١٦٢).

(٤) انظر: جمع الجوامع مع حاشية العطار (٣/ ١٦٢)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٨٣)، واعترض عليه البناني بأنه يخرج منه الصوم؛ لأنه اقتضاء لفعل هو كف، مدلول عليه بغير كف وهو صوموا. حاشية البناني (١/ ٣٦٨).

(٥) المحصول، للرازي (٢/ ٢٢).

(٦) الإحكام، للآمدي (٢/ ١٥٨).

(٧) إرشاد الفحول (١/ ١٤٧).

(٨) تنقيح الفصول في علم الأصول (ص٤).

٢ ـ البخاري (٧٣٠) حيث قال: «الأمر هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء»[١].

٣ ـ الزركشي (٧٩٤): حيث قال: «الأمر اللفظ الدال على طلب فعل غير كف بالوضع»[٢].

بقي أن نورد بعض التعاريف التي نقلها الأصوليون عن المعتزلة ونقف معها بعض الوقفات اليسيرة.

فنقول: اشترط المعتزلة في الأمر لكي يكون أمراً إرادة الامتثال ـ امتثال المأمور للأمر ـ، وخالفهم في اختيارهم هذا جمهور الأصوليين، واختاروا أن الأمر والإرادة متباينان، فليست الإرادة شرطاً في الأمر.

وقد حكى الأصوليون عنهم ثلاثة تعريفات للأمر:

الأول: أنه الإرادة.

وقد ردَّه جمعٌ من أهل العلم وقالوا: إن بين الإرادة والأمر بوناً شاسعاً يتضح بالأدلة التالية:

إن الله ﷻ أمر إبليس بالسجود في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴿١١﴾ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [الأعراف: ١١، ١٢].

ومنها: أن الله ﷻ أمر إبراهيم عليه السلام أن يذبح ابنه في قوله حكايةً عن إبراهيم ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [الصافات: ١٠٢].

ولم يُرِدْه منه، ولو أراد لوقع.

وغيرها من الأدلة التي تدلُّ على أن الأمر يفارق الإرادة[٣].

---

(١) كشف الأسرار (١/١٥٥).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٢/٨٣).

(٣) يقسّم أهل السُّنَّة والجماعة الإرادة إلى قسمين، **القسم الأول**: إرادة كونية قدرية وهي التي يقال فيها ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وهي المشيئة الشاملة لكافة الموجودات، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢]. =

الثاني: عرَّف أبو الحسين البصري الأمر بقوله: «قول يقتضي استدعاء بنفسه لا على جهة التدلل»(١).

فقوله: (قول) يقصد به الأمر اللفظي؛ لأن المعتزلة لا يثبتون إلا الأمر اللفظي.

ثم قال بعد ذلك: قولنا أمر إذا وقع على القول ما الذي يفيده؟

اعلم أنه يفيد أموراً ثلاثة: **أحدها** يرجع إلى القول فقط، وهو أن يكون على صيغة الاستدعاء والطلب للفعل، نحو قولك لغيرك: افعل، وليفعل.

والآخران يتعلقان بفاعل الأمر، **أحدهما**: أن يكون قائلاً لغيره: افعل على طريق العلو، لا على طريق التذلل والخضوع.

والآخر: أن يكون غرضه بقوله: افعل، أن يفعل المقول له ذلك الفعل، وذلك بأنه يريد منه الفعل، أو بأن يكون الداعي له إلى قوله افعل أن يفعل المقول له الفعل»(٢).

واعتُرض على ما ذكره أولاً: بأن هناك صيغاً أخرى للأمر غير ما ذكره، مثل اسم فعل الأمر، كقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ١٠٥﴾ [المائدة: ١٠٥].

والمصدر عن الفعل كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤].

واعترض بورود أوامر من الشارع خالية من الاستعلاء.

وفي الثاني: بما سبق معنا بأن هناك أوامر فارقت الإرادة.

والتعريف الثالث: أن الأمر صيغة افعل بشرط إرادات ثلاث: **الأولى**: إرادة إحداث الصيغة، وإرادة الدلالة بها على الأمر، وإرادة الامتثال.

= **القسم الثاني**: إرادة دينية شرعية وهي المتضمنة للمحبة والرضى من الله تعالى، مثل قوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلًا عَظِيمًا ٢٧﴾ [النساء: ٢٧]. انظر: شرح الطحاوية (١١٤)، منهاج السُّنَّة النبوية (٢/ ٢٩).

وجاء في موضع آخر من منهاج السُّنَّة النبوية: إن المحققين من أهل السُّنَّة يقولون إن الإرادة نوعان: إرادة الخلق، وإرادة الأمر، فإرادة الأمر أن يريد من المأمور فعل ما أمر به، وإرادة الخلق أن يريد هو خلق ما يحدثه من أفعال العباد وغيرها والأمر مستلزم للإرادة الأولى دون الثانية. (٣/ ١٠٧).

(١) المعتمد (١/ ٤٩).

(٢) المعتمد (١/ ٤٩).

وقد اقتصر الكعبي (٣١٩) على إرادة إحداث الصيغة، وإرادة الامتثال.

فتكون الإرادات التي اشترطها المعتزلة في الجملة في الأمر ثلاثاً:

الأولى: إرادة إحداث الصيغة، وهذه الإرادة لا بد منها؛ لأن الأمر لا يتحقق في القول الطالب إلا إذا كان مقصوداً.

والثانية: إرادة الدلالة بها على الأمر، وهذه الإرادة حتى تكون صيغة الأمر لا يشاركه غيره من تهديد وتحقير ونحوها، فكان لا بد من وجود هذه الإرادة، حتى تخرج بها الصيغ التي لا يراد بها الأمر، وقد وافقهم على ذلك المتكلمون، وخالف في ذلك الفقهاء ولم يشترطوها، وقالوا: إن هذه الإرادة إنما اشترطت حتى يميز بين ما كان طلباً، وما كان غير طلب كالتهديد وغيره، وبما أنه يمكن التمييز بحمل الأمر على حقيقته وهو الطلب، الذي هو حقيقة فيه، مجاز فيما عداه، كالتهديد وغيره، فلا داعي لذكر هذا الاشتراط.

والثالثة: إرادة الامتثال، وهذه الإرادة محلُّ اتفاق عند المعتزلة، وخالفهم فيها جمهور الأصوليين، ولذلك اختلفوا في تعريف الأمر، وقد سبق معنا شيء من أدلة الجمهور على عدم اشتراط الإرادة[١].

بعد ذلك أصبحت التعاريف للأمر تدور حول المسالك السابقة، حتى إنها لا تكاد تخرج عنها.

ويمكن أن نقول إن أقرب الأقوال في تعريف الأمر: إنه القول الدال على طلب الفعل بالوضع[٢].

بعد الاستعراض التاريخي لمصطلح الأمر يمكن أن نقول:

أولاً: إن إطلاقات هذا المصطلح في النصوص من القرآن، أو السُّنَّة، أو عند

---

(١) انظر آراء المعتزلة في تعريف الأمر ومناقشتها في: العده (١/٢٦٦)، التبصرة (ص١٨)، اللمع (ص٦)، البرهان (١/١٥٢)، قواطع الأدلة (١/٥٣)، المستصفى (٢/٦٤)، الواضح (٢/٤٦٣)، المحصول (٢/٢٢)، روضة الناظر (ص١٩٢)، الإحكام، للآمدي (٢/١٥٨)، الإبهاج في شرح المنهاج (٣/١٢)، شرح العضد (٢/٧٩)، البحر المحيط في أصول الفقه (٢/٨٥، ٨٦)، التحبير شرح التحرير (٥/٢١٦٩) وما بعدها، التقرير والتحرير (٢/٣١٤)، شرح الكوكب المنير (١/٢٨٩)، تيسير التحرير (١/٤٢٠)، إرشاد الفحول (١/٢٤٦).

(٢) انظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول (١/٣١٩) وما بعدها.

الصحابة ﷺ ومن بعدهم، كان تدور حول طلب إيجاد الفعل، ولم يحصل أيُّ انحراف في مفهوم مصطلح الأمر، وإنما حصل الانحراف عند الأصوليين من الباقلاني، عندما فسَّر مصطلح الأمر، بأنه المعنى القائم بالنفس، وتابعه على هذا الاتجاه بعض الأصوليين.

ثانياً: عرَّف المعتزلة الأمر، واشترطوا فيه الإرادة، فقالوا: إن الأمر لا يكون أمراً بدون الإرادة، وهذا يعدُّ خللاً ثانياً في هذا المصطلح، وقع فيه المعتزلة، وهو مبنيٌّ على مذهبهم العقدي المبني على نفي الحكمة.

ثالثاً: وقع الأشاعرة في غلطٍ في هذا المصطلح، عندما لم يفرِّقوا بين الإرادة الكونية، والإرادة الشرعية، وسبب غلطهم كما يقول الشاطبي: «ولأجل عدم التنبُّه للفرق بين الإرادتين وقع الغلط في المسألة، فربما نفى بعض الناس الإرادة عن الأمر والنهي مطلقاً، وربما نفاها بعضهم عما لم يؤمر به مطلقاً وأثبتها في الأمر مطلقاً، ومن عرف الفرق بين الموضعين لم يلتبس عليه شيء من ذلك»[1].



(١) الموافقات (٣/ ٣٧٣).



المبحث العاشر

النهي

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

النهي: خلاف الأمر، ونهيته عن كذا فانتهى عنه وتناهى؛ أي: كفَّ، وتناهوا عن المنكر؛ أي: نهى بعضهم بعضاً.

والنهي أيضاً المنع، ومنه سمي العقل نهية، وجمعه: نهى؛ لأن العقل يمنع صاحبه من الخطأ غالباً، ومنه سمي الغدير: نهياً؛ لأن الماء يجتمع فيه، فيمنعه من الجريان حتى يمتلىء[١].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

النهي مصطلح ورد في نصوص القرآن، والسُّنَّة.

فمن النصوص الواردة في القرآن:

قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَمَّا جَاءَنِيَ الْبَيِّنَاتُ مِن رَّبِّي وَأُمِرْتُ أَنْ أُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦٦﴾﴾ [غافر: ٦٦].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [النحل: ٩٠].

ومن نصوص السُّنَّة: قول النبي ﷺ: **«لا ألفينَّ أحدكم متكئاً على أريكته، يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به، أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه»**.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي للمصطلح:

مصطلح النهي أطلق عند أكثر الأصوليين يراد به طلب الكف، واختلفت

---

(١) انظر: لسان العرب (١٥/ ٣٤٣)، القاموس المحيط (١/ ١٧٢٨).

تعبيراتهم في ذلك، فمنهم من قال: قول القائل لمن دونه لا تفعل، ومنهم من قال: استدعاء الترك، ومنهم من قال: القول الطالب للترك، ومنهم من قال: لا تفعل، ونحوها من العبارات، مع إضافة بعض القيود والتفصيلات في ذلك، ومنهم من اشترط الإرادة في النهي، وإليك التفصيل على النحو التالي:

قبل أن أذكر التسلسل التاريخي لمصطلح النهي، أود أن أشير إلى أن مصطلح الأمر والنهي مرتبطان ببعض؛ لذا تجد الأصوليين إذا فرغوا من مسائل الأمر، قالوا: النهي مقابل له، أو يقولون: وكل ما قيل في الأمر فإنه يقال في النهي.

وفي ذلك يقول الآمدي: «اعلم أنه لما كان النهي مقابلاً للأمر، فكل ما قيل في حدِّ الأمر على أصولنا، وأصول المعتزلة من المزيف والمختار فقد قيل مقابله في حدِّ النهي»[(١)].

ويقول ابن الحاجب: «وما قيل في حد الأمر من مزيف وغيره، فقد قيل مقابله في حد النهي»[(٢)].

وقال البخاري: «ولما كان النهي مقابل الأمر فكل ما قيل في حدِّ الأمر من مزيف أو مختار قيل مقابله في حد النهي»[(٣)].

لذلك لن أطيل في ذكر التعاريف للنهي وما قيل حولها اكتفاءً بما سبق في مبحث الأمر.

ثم توالى الأصوليون على ذكر هذا المصطلح، وأول من وقفت عليه ممن عرّف النهي من الأصوليين البلخي (٣١٩) حيث قال: «النهي قول القائل لمن دونه لا تفعل، أو ما يقوم مقامه»[(٤)].

وتابعه على ذلك على «تعريف النهي بالقول»:

١ ـ **القاضي عبد الجبار (ت٤١٥)**: دون القيد الذي ذكره «أو ما يقوم مقامه»، فقال: (النهي قول القائل لمن دونه لا تفعل)[(٥)].

---

(١) الإحكام، للآمدي (٢/ ٢٠٩).
(٢) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٣/ ٥).
(٣) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (١/ ٣٧٦).
(٤) الإحكام، للآمدي (٢/ ١٥٤).
(٥) المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٧/ ١١٣).

وقال: «إنه إنما يكون نهياً بإرادة المنهيِ عنه»[١].

٢ ـ **أبو الحسين البصري (ت٤٣٦)**: في اشتراط الإرادة في النهي، وزاد قيد الاستعلاء فقال: «النهي هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء إذا كان كارها للفعل وغرضه أن لا يفعل»[٢].

٣ ـ **الباقلاني (٤٠٣)**: وعرَّف النهي بقوله: «هو القول المقتضى به ترك الفعل»[٣].

وقد قال في «بداية الباب»: «اعلموا رحمكم الله أن أكثر ما ذكرناه في أحكام الأمر يدلُّ إذا تأمل على أحكام نقيضه من النهي فيجب التنبه عليه من أبواب الأمر.... ومما بينا به أن الأمر معنىً في النفس»[٤].

وقد تابعه الجويني[٥]، والغزالي[٦].

٤ ـ **البغدادي (٤٦٢)**: وقد جاء بتعريف النهي بالقول فقط حيث قال: «النهي هو القول الذي يستدعي به القائل ترك الفعل ممن هو دونه»[٧]، وعليه سار الشيرازي[٨]، وأبو الخطاب[٩].

ومنهم: من عرَّف النهي بالاستدعاء، أو الاقتضاء، وقد سار عليه جمعٌ من الأصوليين، **منهم**:

ـ **أبو يعلى (٤٥٨)**: حيث قال: «النهي اقتضاء أو استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه»[١٠].

ونرى هنا أنه اشترط العلو.

وقريب منه تعريف الجويني[١١]، والسمعاني[١٢]، وابن الحاجب[١٣]،

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٧/ ١٠٧).
(٢) المعتمد (١/ ١٦٨).
(٣) التقريب والإرشاد (٢/ ٣١٧).
(٤) التقريب والإرشاد (٢/ ٣١٧).
(٥) البرهان (١/ ١٩٩).
(٦) المستصفى (٢/ ٦١).
(٧) الفقيه والمتفقه (١/ ١٠٣).
(٨) اللمع (ص١٢).
(٩) التمهيد (١/ ٣٦٠).
(١٠) العدة (١/ ١٥٩).
(١١) الورقات (ص١٥).
(١٢) قواطع الأدلة (١/ ١٣٨).
(١٣) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٣/ ٥).

والطوفي[١]، وابن السبكي[٢]، والزركشي[٣]، وابن عبد الشكور[٤].

ومنهم: من عرَّف النهي بالقول الطالب، وقد سار عليه جمعٌ من الأصوليين، **منهم**:

١ ـ **البيضاوي (٦٨٥)**: وعرَّف النهي بقوله: «هو القول الطالب للترك دلالة أولية»، وتابعه الإسنوي (٧٧٢)[٥].

وهذا القيد الذي ذكروه لإخراج الألفاظ التي لا تدلُّ على النهي بوضعها، وإنما لكونها يفهم منها النهي، وكل ما دلَّ على النهي لا بوضعه؛ بل عن طريق الدلالة الثانوية لا الأولية.

٢ ـ **الشوكاني**: حيث قال: «النهي هو القول الإنشائي الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء»[٦]، ونرى هنا أنه زاد قيداً وهو (الإنشائي) ليخرج الخبر.

وقولهم قول القائل: يخرج به ما عدا القول من الأشياء التي تدلُّ على النهي كالفعل والإشارة المفهمة.

وقولهم المقتضي أو الطالب أو المستدعي: قيود يخرج بها الخبر؛ لأنه لا استدعاء فيه إلا إذا خرج مخرج الإنشاء، ويخرج به كلام النفس؛ لأنه لا يطلق عليه قول بهذا الاصطلاح.

وقولهم الترك أو ترك الفعل: يخرج به القول الذي يستدعي به الفعل فإنه يكون أمراً لا نهياً.

ومنهم من قال: (إن النهي لا تفعل أو ما يقوم مقامها)، وقد سار عليه جمع من الأصوليين، **منهم**:

١ ـ **ابن تيمية (٧٢٨)**: حيث قال: «النهي صيغة لا تفعل من الأعلى للأدنى إذا تجردت عن قرينة»[٧].

---

(١) شرح مختصر الروضة (٢/٤٢٨).

(٢) انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع (ص٤٩٦).

(٣) البحر المحيط (٢/١٥٣).

(٤) مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت (١/٣٩٥).

(٥) نهاية السول.

(٦) إرشاد الفحول (١/٢٧٨).

(٧) المسودة (ص٨٠).

٢ ـ ابن الهمام (٨٦١) حيث قال: (النهي لا تفعل، أو اسمه، كمه، حتما استعلاء)[١].

ويمكن أن نقول إن أقرب الأقوال في تعريف النهي: إنه القول الدال على طلب ترك الفعل بالوضع.

بعد الاستعراض التاريخي لمصطلح النهي يمكن أن نقول:

أولاً: أن إطلاقات هذا المصطلح في النصوص من القرآن، والسُّنَّة، وعند متقدمي الأصوليين، كان يدور حول طلب ترك الفعل، ولم يحصل أيُّ انحراف في مصطلح النهي، وإنما حصل فيه انحراف عند بعض الأصوليين، عندما فسَّر الباقلاني مصطلح النهي بأنه المعنى القائم بالنفس، وتابعه عليه بعض الأصوليين.

ثانياً: عرَّف المعتزلة النهي واشترطوا فيه الإرادة، فقالوا: إن النهي لا يكون نهياً بدون الإرادة، وهذا التطور بمثابة خللٍ ثانٍ في هذا المصطلح.



(١) التقرير والتحرير في علم الأصول (١/ ٤٠٢).



المبحث الحادي عشر

العام

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: «عم: العين والميم أصل صحيح واحد يدلُّ على الطول والكثرة والعلو... يقال: جارية عميمة؛ أي: طويلة... ومن الجمع قولهم: عمنا هذا الأمر يعمنا عموماً، إذا أصاب القوم أجمعين»(١).

فالعموم في اللغة يطلق على الاستيعاب والشمول. يقال: مطر عام إذا عم الأماكن كلها، ويقال: عمهم بالعطية شملهم بها.

والثاني: الكثرة والاجتماع، يقال رجل معمّ؛ لأنه يعمُّ الناس بمعروفه، ويجمعهم(٢).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

يمكن أن نقول إن مصطلح العام نشأ مع بداية التشريع، ودليل ذلك أن الرسول ﷺ كان يقرِّر في كثير من الوقائع للصحابة ﷺ أن النصَّ فيها يعمُّ الناس، ومن ذلك ما روي في سبب نزول قول الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ١١٤﴾ [هود: ١١٤] فقرأها رسول الله ﷺ فقال: أصحابه يا رسول الله ألهذا خاصة، أم للناس عامة؟ قال: «**بل للناس عامة**»(٣).

وأيضاً ما رُوي في سبب نزول قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ بِهِۦٓ أَذٗى مِّن رَّأۡسِهِۦ فَفِدۡيَةٞ مِّن صِيَامٍ أَوۡ صَدَقَةٍ أَوۡ نُسُكٖۚ﴾ [البقرة: ١٩٦]، قال كعب بن عجرة ﷺ:

---

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٤/ ١٥) وما بعدها.

(٢) انظر: لسان العرب (١٢/ ٤٢٣)، القاموس المحيط (١/ ١٤٧٣).

(٣) صحيح مسلم رقم (٧١٨٠)، باب قوله تعالى (إن الحسنات يذهبن السيئات) (٨/ ١٠١).

نزلت فيّ، كان بي أذىً من رأسي، فحُملت إلى النَّبِيّ ﷺ والقمل يتناثر على وجهي، فقال: «**ما كنت أرى أن الجهد بلغ بك هذا، أما تجد شاة؟**» قلت: لا، قال: «**صم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين، لكل مسكين نصف صاع من طعام، واحلق رأسك**»، فنزلت فيَّ خاصة، وهي لكم عامة[(١)].

والآثار عن السلف في إطلاق هذا المصطلح أكثر من أن تحصى.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح العام عند كثير من الأصوليين حقيقة في الألفاظ دون المعاني، وزاد بعضهم قيداً أدخل فيه التثنية من قبيل العام، وزاد بعضهم قيد الاستغراق وتركه بعضهم، بينما يرى بعض الأصوليين أن العام حقيقة في الألفاظ والمعاني وترك قيد الاستغراق وبعضهم زاده، وإليك التفصيل على النحو التالي:

سبق وأن مرَّ معنا أن مصطلح العام نشأ مع بداية التشريع، وتداوله علماء الأمة المتقدمين، ولما ألَّف الشافعي «الرسالة» (٢٠٤) عقد فيها أبواباً تخص مصطلح العام منها: باب بيان ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص، وباب آخر في بيان ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص، وباب آخر في بيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص[(٢)].

ثم تعاقب الأصوليون على ذكر هذا المصطلح دون ذكر حدٍّ له، فقال الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللهُ: «لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد علينا الشافعي»[(٣)].

ثم تداول العلماء مصطلح العام، لكنهم اختلفوا في تحديد مفهوم المصطلح، وأكثروا من التعاريف له، ولم تسلم تعاريفهم في الجملة من اعتراض؛ إما لأنها غير جامعة لما يندرج تحتها من أفراد، وإما لكونها غير مانعة من دخول غيرها فيها، وأول من وقفت عليه ممن عرَّف هذا المصطلح أبو علي الطبري (٣٥٠): حيث قال:

---

(١) أخرجه البخاري رقم (١٨١٦)، باب الإطعام في الفدية نصف صاع. صحيح البخاري (١٣/٣).

(٢) انظر: الرسالة (ص٥٣، ٥٦، ٥٨).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (١٧٩/٢).

«هو مساواة بعض ما تناوله لبعض»[١].

وقريب منه تعريف كلٍّ من:

١ ـ **الباقلاني (٤٠٣)**: حيث قال: «هو القول المشتمل على شيئين فصاعداً»[٢]، ومراده بالقول هنا الكلام النفسي[٣].

٢ ـ **أبو يعلى (٤٥٨)**: حيث قال: «العام ما عم شيئين فصاعداً»[٤].

٣ ـ **الشيرازي (٤٧٦)**: حيث قال: «العام كل لفظ تناول شيئين فصاعداً تناولاً واحداً لا مزية لأحدهما على الآخر»[٥].

٤ ـ **الغزالي (٥٠٥)**: حيث قال: «العام عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً»[٦].

فقوله (اللفظ): جنس يدخل فيه سائر الألفاظ.

وقوله (الواحد): خرج به اللفظ المركب فإنه لا يدلُّ على العموم، مثل: جاء زيد.

وقوله: (الدال على شيئين): خرج به المفرد فإنه لا يدلُّ إلا على شيء واحد.

وخرج به المطلق[٧] فإنه يدلُّ على حقيقة مجردة، مثل: رجل.

ويرد على التعريف إيرادان:

الأول: أسماء الأعداد كعشرين ونحوها.

الثاني: المشترك؛ لأنهما قد جمعَا القيود السابقة ولا يصدق عليهما أنهما عامان.

٥ ـ **ابن قدامة (٦٢٠)**: حيث قال: «العام هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعداً مطلقاً»[٨].

---

(١) انظر: البحر المحيط (٢/ ١٧٩)، إرشاد الفحول (١/ ٢٨٥).

(٢) التقريب والإرشاد (٣/ ٥).

(٣) حيث قال: (اعلموا وفقكم أنا قد بينا فيما سلف أن الأمر وجميع أقسام الكلام معنى في النفس). التقريب والإرشاد (٢/ ٥).

(٤) العدة (١/ ١٤٠).

(٥) شرح اللمع (١/ ٣٢٠).

(٦) المستصفى (٢/ ١٠٦).

(٧) المطلق هو: (ما تناول واحداً غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه). انظر: شرح الكوكب المنير (٣/ ٢٩٢).

(٨) روضة الناظر (١/ ٢٢٠).

٦ ـ **الآمدي (٦٣١)**: حيث قال: «العام اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً»[١].

وقد شرح التعريف بقوله:

«قولنا: (اللفظ) فيه تقييد العموم بالألفاظ؛ لكونه من العوارض لها حقيقية، دون المعاني.

وقولنا: (الواحد) احتراز عن قولنا: ضرب زيد عَمْراً.

وقولنا: (الدال على مسميين) ليندرج فيه الموجود والمعدوم وفيه أيضاً احتراز عن الألفاظ المطلقة، كقولنا: رجل، ودرهم، وإن كانت صالحة لكل واحد من آحاد الرجال وآحاد الدراهم فلا يتناولها مقابل على سبيل البدل.

وقولنا: (فصاعداً) احتراز عن لفظ اثنين.

وقولنا: (مطلقاً) احتراز عن قولنا عشرة، ومائة ونحوه من الأعداد المقيدة، ولا حاجة بنا إلى قولنا من جهة واحدة احتراز عن الألفاظ المشتركة والمجازية.

أما عند من يعتقد كونها من الألفاظ العامة كما يأتي تحقيقه فالحدُّ لا يكون مع أخذ هذا القيد جامعاً.

وأما عند من لا يقول بالتعميم فلا حاجة به إلى هذا القيد أيضاً إذ اللفظ المشترك غير دالٍّ على مسمياته معاً؛ بل على طريق البدل، وكذلك الحكم في اللفظ الدال على جهة الحقيقة والمجاز»[٢].

وكأنهم نظروا إلى المعنى اللغوي وهو الشمول، والشمول حاصل في التثنية[٣].

ونقل الزركشي عن المازري قوله: «العموم عند أئمة الأصول هو القول المشتمل على شيئين فصاعداً والتثنية عندهم عموم لما يتصور فيها من معنى الجمع والشمول الذي لا يتصور للواحد»[٤].

ثم عقَّب على كلامه بقوله: «وحصل من هذا خلاف في التثنية هل لها عموم وهو غريب»[٥].

---

(١) الإحكام (٢/٢١٨).
(٢) انظر: الإحكام (٢/٢١٨).
(٣) انظر: البحر المحيط (٢/١٧٩).
(٤) البحر المحيط (٢/١٧٩).
(٥) البحر المحيط (٢/١٧٩).

ومن الأصوليين من قال إن العام حقيقة في الألفاظ والمعاني، ولم يشترط الاستغراق.

وممن سار عليه الجصاص (٣٧٠) حيث قال: «العام ما ينتظم جمعاً من الأسماء والمعاني»[(١)].

واعترض عليه البزدوي: «أنه سهو؛ لأن المعاني لا تتعدد إلا عند اختلافها، وتغايرها، وعند اختلافها وتغايرها لا ينتظمها لفظ واحد؛ بل يحتمل كل واحد منها على الانفراد وهذا هو المشترك»[(٢)].

واعترض عليه السرخسي أيضاً: «بأن تعدد المعاني لا يكون إلا بعد التغاير والاختلاف، وعند ذلك اللفظ الواحد لا ينتظمها، وإنما يحتمل أن يكون كلٌّ منها مراداً باللفظ، وهذا يكون مشتركاً لا عاماً، والمشترك لا عموم له عند الحنفية، ومنهم الجصاص»[(٣)].

ولم يتابعه على هذا أحدٌ ممن عرّف العام فيما وقفت عليه من التعاريف.

ومن الأصوليين من قال إن العام حقيقة في الألفاظ فقط، مع اشتراط الاستغراق.

وقد سار عليه جمع من الأصولين، **منهم**:

١ ـ **أبو الحسين البصري (٤٣٦)**: حيث قال: «العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له»[(٤)]، وتابعه السمعاني[(٥)].

٢ ـ **الرازي (٦٠٦)**: حيث قال: «العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد»[(٦)]، ونرى هنا أنه زاد قيداً وهو قوله: «بحسب وضع واحد».

فقوله (اللفظ): جنس في التعريف يشمل سائر الألفاظ، وخرج به ما ليس بلفظ كالمفهوم.

وقوله: (المستغرق)؛ أي: يشمل، وخرج به ثلاثة أشياء:

---

(١) الفصول في الأصول (١/ ٣١).
(٢) أصول البزدوي (١/ ٧).
(٣) أصول السرخسي (١/ ١٢٥).
(٤) المعتمد (١/ ١٨٩).
(٥) قواطع الأدلة (١/ ١٥٤).
(٦) المحصول، للرازي (٢/ ٥١٣).

ـ النكرة في سياق الإثبات، سواء أكانت مفردة كرجل، أم مثناة كرجلين، أم مجموعة كرجال.

ـ المطلق.

ـ أسماء الأعداد، كعشرين ونحوها.

فإن العموم في الأشياء السابقة عمومٌ بدليٌّ[(١)] وليس عموماً شمولياً.

وقوله: (لجميع ما يصلح له بوضع واحد): خرج به المشترك، وماله حقيقة ومجاز، فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهومَيْه معاً[(٢)].

وتابعه البيضاوي (٦٨٥) حيث قال: «العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد»[(٣)]، وتابعه الشوكاني (١٢٥٠) وزاد قيداً وهو قوله: «دفعة واحدة»[(٤)]، واستحسنه الشنقيطي بزيادة قيد فيه وهو قوله: «بلا حصر»[(٥)].

٣ ـ **ابن السبكي (٧٧١)**: حيث قال: «العام هو لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر»[(٦)]، فترك إضافة قيدٍ بوضع واحد، ليدخل في العام اللفظ المستعمل في حقيقته كالمشترك، أو في حقيقته ومجازه، أو مجازيه، وأضاف قيداً وهو «من غير حصر».

ومن الأصوليين من قال إن العام حقيقة في الألفاظ دون المعاني، مع عدم اشتراط الاستغراق.

وقد سار عليه جمع من الأصوليين **منهم**:

البزدوي (٤٨٢) حيث قال: «العام هو كل لفظ ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى»[(٧)]، وتابعه السرخسي[(٨)].

وقوله: (كل لفظ ينتظم) إشارة منه إلى أن العام من عوارض الألفاظ دون المعاني.

وقوله: (جمعاً) احتراز عن المثنى، فإنه ليس بعام.

---

(١) العموم البدلي: هو ما يصدق على كل واحد بدلاً عن الآخر. نهاية السول (١/ ٤٤٥).

(٢) المحصول، للرازي (٢/ ٥١٣، ٥١٤).

(٣) انظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول (١/ ٣٧١).

(٤) إرشاد الفحول (١/ ٢٨٦).

(٥) المذكرة في أصول الفقه (٣١٩).

(٦) الإبهاج (٣/ ١٠٨).

(٧) أصول البزدوي (١/ ٦).

(٨) أصول السرخسي (ص١٢٥).

وقوله: (من الأسماء)؛ أي: المسميات وهي الأعيان.

وقوله: (لفظاً أو معنى) تفسير للانتظام، فلفظاً؛ أي: أن اللفظ إنما ينتظم الأسماء مرة لفظاً؛ أي: صيغة تدلُّ على الشمول كصيغ الجموع نحو زيدون، ورجال، أو معنىً؛ أي: عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة؛ ك: من، وما، فإنها عامة من حيث المعنى، حيث تناولت جمعاً من المسميات دون الصيغة؛ لأنها ليست باسم جمع[(١)].

ومن الأصوليين من قال إن العام حقيقة في الألفاظ والمعاني، مع اشتراط الاستغراق.

وقد سار عليه ابن الحاجب (٦٤٦) من الأصوليين حيث قال: «ما دلَّ على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربة واحدة»[(٢)].

ولم يقل: لفظ، ليتناول العموم المعنوي.

وقوله: (على مسميات) ولم يقل: أشياء، ليدخل المعدوم، ويخرج المفرد والمثنى.

واحترز بقوله: (باعتبار أمر اشتركت فيه) عن أسماء العدد كعشرة، فإن دلالتها على الإفراد ليس لاشتراكها في أمر؛ بل باعتبار وضع اسم العدد.

وقوله: (مطلقاً)، ليخرج المعهود، فإن دلالته بقرينة العهد لا بالإطلاق.

وقوله: (ضربة)؛ أي: دفعة واحدة، فيخرج به النكره كرجل وامرأة، فإنه وإن دلَّ على مسميات كثيرة، فعلى سبيل البدل لا دفعة واحدة[(٣)].

ويرد عليه: أنه غير جامع لخروج بعض الأفراد منه، نحو علماء البلد مما يضاف من العمومات إلى ما يخصِّصه، مع أنه عامٌّ قصد به الاستغراق، ووجَّه ورود ذلك عليه من حيث اعتباره في التعريف لقيد الإطلاق، مع أن العام المضاف قد قُيِّد بما أضيف هو إليه.

وأجيب: بأن الأمر الذي مشترك فيه هو العام المضاف إلى ذلك البلد وهو في

---

(١) انظر: أصول السرخسي (ص١٢٥). (٢) انظر: كشف الأسرار (١/ ٣٣).
(٣) انظر: شرح العضد (٢/ ١٠٠)، إرشاد الفحول (١/ ٢٨٧).

هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين، فإنه لم يرد بهم أفراد الرجل المعهود على إطلاقه؛ بل مع خصوصية هذا العهد[(١)].

وتابعه الطوفي (٧١٥): حيث قال: «العام اللفظ الدال على جميع أجزاء ماهية مدلوله»[(٢)]، وابن اللحام (٨٠٣)[(٣)]، والمرداوي (٨٥٥)[(٤)]، وابن النجار (٩٧٢)[(٥)].

وبعدها استقرَّ المصطلح فلا يكاد يخرج مفهوم العام عما سبق.

ويمكن أن نختار تعريف البيضاوي بالقيود التي أضيفت عليه، وهو: أن العام لفظٌ يستغرق جميع ما يصلح له بوضعٍ واحدٍ دفعةً واحدة بلا حصر.

وبالنظر للتسلسل التأريخي لمصطلح العام يمكن أن نقول:

أولاً: أن مصطلح العام في أول تحديد لمفهومه ما يشمل شيئين فصاعداً، فكان بهذا المفهوم يشمل المثنى، ثم جُعِلَ بعد ذلك ما يشمل جميع أفراده فلا يشمل بذلك المثنى، سواء كان هذا الشمول على سبيل استيعاب الأفراد أو الكثرة والاجتماع.

ثانياً: أن العام عند أول إطلاقاته عند الأصوليين كان حقيقة في الألفاظ فقط، ثم جُعِلَ بعد ذلك حقيقة في الألفاظ والمعاني.

ثالثاً: أن العام عند أول إطلاقاته عند الأصوليين لم يشترط فيه استيعاب الأفراد ـ الاستغراق ـ واختاره الجصاص وتابعه ابن الحاجب وغيره، بينما اشترط بعضهم الاستيعاب لجميع أفراده وهو اختيار أبي الحسين البصري، وغيره من الأصوليين.

رابعاً: لم يذكر ابن السبكي قيداً في تعريفه للعام وهو ـ بوضع واحد ـ فيدخل في مفهوم العام عنده اللفظ المستعمل في حقيقته كالمشترك، أو في حقيقته ومجازه، أو مجازيه، وهذا خلاف ما عليه أكثر الأصوليين.

۞ ۞ ۞

---

(١) انظر: بيان المختصر (٢/ ١٠٧)، رفع الحاجب (٣/ ٦)، شرح العضد (٢/ ١٠٠).

(٢) شرح مختصر الروضة (٢/ ٤٤٨).

(٣) المختصر في أصول الفقه (ص١٠٥).

(٤) التحبير شرح التحرير (٥/ ٢٣١١).

(٥) شرح الكوكب المنير (٣/ ١٠١).



المبحث الثاني عشر

الخاص

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

الخاص في اللغة من خصَّ، بمعنى أفرد وميَّز، ومنه قولهم اختص فلان بكذا؛ أي: انفرد به، ولا شركة للغير معه، وخصني فلان بكذا؛ أي: أفردني به[١].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

يمكن أن نقول: إن مصطلح الخاص نشأ مع بداية التشريع، ودليل ذلك أن الرسول ﷺ كان يُسأل في كثير من الوقائع من الصحابة ﷺ هل النص فيها خاصٌّ أو يعمُّ الناس؟ وقد سبق بيان ذلك في المبحث السابق[٢].

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:**

سبق وأن مرَّ معنا أن مصطلح الخاص نشأ مع بداية التشريع، وتداوله علماء الأمة المتقدمين، ولما ألَّف الشافعي (٢٠٤) الرسالة عقد فيها أبواباً تخصُّ مصطلح الخاص، منها: باب بيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص، باب آخر في ما نزل عاماً دلت السُّنَّة خاصة على أنه يراد به الخاص[٣]، لكنه لم يتعرض لتعريف الخاص.

ثم تعاقب الأصوليون على ذكر هذا المصطلح دون ذكر حدٍّ له، فقال الإمام أحمد بن حنبل ﷺ: «لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد علينا الشافعي»[٤].

---

(١) انظر: لسان العرب (٧/ ٢٤).
(٢) انظر: (ص٩٥٣).
(٣) انظر: الرسالة (ص٥٨، ٦٤).
(٤) البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ١٧٩).

وأول من وقفت عليه ممن عرف مصطلح الخاص هو الباقلاني (٤٠٣): حيث قال: «الخاص قول واقع على شيء، أو أشياء مما يتناوله الاسم في وضع اللغة، أو مما يصح وضعه له، وإجراؤه عليه، أو بعض ما يكون الاسم متناولاً له، أو لغيره»[١].

ونرى هنا أن الخاص عنده يشمل: اللفظ المفرد، والمثنى، ولفظ المشركين فإنه خاص بمن اتصف بهذا الوصف، ويشمل أيضاً المشترك، ويشمل عنده أيضاً الجمع المنكر.

وقريب منه:

تعريف الآمدي (٦٣١): حيث قال: «والحق في ذلك أن يقال الخاص قد يطلق باعتبارين، **الأول**: وهو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه، كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه.

الثاني: ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه، وحدُّه أنه اللفظ الذي يقال على مدلوله، وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة، كلفظ الإنسان فإنه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة»[٢].

ونرى هنا أنه أخرج المشترك من حدِّ الخاص، وأبقى الجمع المنكر.

ويرد عليه: أنه لا يشمل اسم العدد، والمثنى مع ما فيها من الكثرة المحصورة.

ثم جاء أبو الحسين البصري (٤٣٦) فقال: «الخاص ما وضع لشيء واحد»[٣]، وتابعه أو ذكر قريباً من تعريفه:

١ ـ **البزدوي (٤٨٢)**: حيث قال: «الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد»[٤].

٢ ـ **السرخسي (٤٨٣)**: حيث قال: «الخاص كل لفظ موضوع لمعنىً معلوم على الانفراد، وكل اسم لمسمىً معلوم على الانفراد»[٥].

---

(١) التقريب (٣/٦).
(٢) الإحكام، للآمدي (٢/٢١٩).
(٣) المعتمد (١/٢٣٤).
(٤) أصول البزدوي (١/٦).
(٥) أصول السرخسي (١/١٢٤).

٣ ـ **أبو الخطاب (٥١٠)**: حيث قال: «الخاص ما وضع لشيء واحد»[١].

٤ ـ **الاسمندي (٥٥٢)**: حيث قال: «الخاص هو المتناول لشيء واحد»[٢].

٥ ـ **ابن تيمية (٧٢٨)**: حيث قال: «الخاص اللفظ الدال على واحد بينه»[٣].

٦ ـ **الخبازي (٦٩١)**: حيث قال: «الخاص اللفظ الذي أريد به الواحد معينا كان أو مبهماً»[٤].

واعتُرض على التعاريف السابقة: بأن تقييدها بالوحدة غير صحيح، فإن تخصيص العام قد يكون بإخراج أفراد كثيرة من أفراد العام، وقد يكون بإخراج نوع من أنواعه، أو صِنف من أصنافه، إلا أن يراد بالمسمى الواحد ما هو أعم من أن يكون فرداً، أو نَوعاً، أو صِنفاً، لكنه يُشكِل عليه إخراج أفراد متعددة، نحو: أكرم القوم إلا زيداً، وعَمْراً، وبكراً[٥].

جاء الجويني (٤٧٨) فقال الخاص يقابل العام، وعرَّف العام بقوله: ما عمَّ شيئين فصاعداً، فيكون الخاص عنده ما لا يتناول شيئين فصاعداً[٦].

وبالنظر إلى هذا التعريف نرى أنه أخرج الجمع المنكر كرجال من الخاص، إلا أن يقال: إن الجمع المنكر يحمل على أقل الجمع ثلاثة[٧].

جاء الزركشي (٧٩٤) فقال الخاص: «هو اللفظ الدال على مسمىً واحد، وما دلَّ على كثرة مخصوصة»[٨].

تابعه التفتازاني وزاد قيداً فقال: «الخاص لفظ وضع لواحد، أو لكثير محصور وضعاً واحداً»[٩].

بعدها يمكن أن نقول: إن المصطلح استقرَّ وأصبحت تعاريف الأصوليين تدور حول ما سبق.

ويمكن أن نختار تعريفاً للخاص فنقول: هو اللفظ الموضوع لواحد ولو بالنوع أو لمتعدد محصور.

---

(١) التمهيد (٢/ ٧١).
(٢) بذل النظر (ص٢٠١).
(٣) المسودة (ص٥٧١).
(٤) المغني (ص٩٣).
(٥) إرشاد الفحول (١/ ٣٥٠).
(٦) انظر: الورقات (ص١٦).
(٧) اختار الجويني في «البرهان» أن الجمع المنكر لا يفيد العموم. البرهان (١/ ٢٣١).
(٨) البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ٣٩٢).
(٩) التلويح على التوضيح (١/ ٨٣).

فقولنا (اللفظ): جنس يشمل الخاص وغيره.

وقولنا: (الموضوع) الوضع جعل الألفاظ دليلاً على المعاني، وهذا القيد كالفصل يخرج ما لم تكن دلالته وضعية، كدلالة اللفظ المهمل الذي لم يوضع لشيء.

وقولنا: (لواحد) الواحد احتراز عن العام.

وقولنا: (ولو بالنوع) قيدٌ لإدخال المطلق والنكرة في الإثبات؛ لأنهما خاصَّان باعتبار وحدة النوع.

وقولنا: (أو متعدد محصور) يشمل المثنى وأسماء الأعداد فإنها وضعت لأكثر من واحد مع الحصر.

ومن خلال النظر في التسلسل التاريخي لمصطلح الخاص يمكن أن نقول:

إنه في أول إطلاق لمصطلح الخاص كان يشمل المطلق والجمع المنكر والمشترك وهو ما سلكه الباقلاني، ومن جاء بعده وعرَّف الخاص بقوله: كل لفظ موضوع لمعنىً معلوم على الانفراد، فإنه يُخرِج المشترك من حدِّ الخاص؛ لأنه موضوع لأكثر من معنىً على سبيل البدل، ويخرج أيضاً المطلق على قول من لم يجعل المطلق خاصاً ولا عاماً، وهو قول لبعض الحنفية والشافعية[1].



(١) انظر: كشف الأسرار (١/ ٣٠)، التلويح على التوضيح (١/ ٨٣).



المبحث الثالث عشر

المطلق

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: «طلق»: الطاء واللام والقاف أصل صحيح مطرد واحد، وهو يدلُّ على التخلية، والإرسال»(١).

يقال: أطلقت الأسير إذا حللت قيده فخليت عنه، ويقال: أطلقت القول إذا أرسلته من غير قيد ولا شرط، وأطلق الناقة من عقالها إذا تركها ترعى وحدها(٢).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

يمكن أن نقول إن مصطلح المطلق نشأ مع بداية التشريع؛ ذلك أن المتقدمين من العلماء لا يفرِّقون بين المطلق وبين العام، كما نقل عنهم شيخ الإسلام: أن لفظ المجمل، والمطلق، والعام، كان في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهم سواء(٣).

وقد مرَّ معنا أن العام نشأ مع بداية التشريع وأن الصحابة ﷺ كانوا يستخدمونه.

ومع ذلك فقد ورد ذكر هذا المصطلح عن بعض العلماء المتقدمين عندما ذكروا مسألة حمل المطلق على المقيد، ويمكن أن يقال إنه في هذا الإطلاق لم يستخدم على أنه مصطلح مستقِلٌّ. تم تتابع الأصوليون على ذكر المصطلح.

---

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/ ٤٢٠).
(٢) انظر: لسان العرب (١٠/ ٢٢٥).
(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ٣٩١).

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:**

مصطلح المطلق عند الأصوليين منهم من نظر إليه من حيث الدلالة على الأجزاء الموجودة في الخارج، ومنهم من نظر إليه من حيث الدلالة على الماهية في الذهن.

وهذا المصطلح به شَبَهٌ كبير بمصطلح العام، ولوجود هذا الشبه، فإن كثيراً من المتقدمين من علماء الأصول لا يفرِّق بين المطلق وبين العام.

يقول شيخ الإسلام: «لفظ المجمل، والمطلق، والعام، كان في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهم سواء»[١].

وعلى هذا سار جمع من الأصوليين كالجصاص (٣٧٠)[٢]، والباقلاني (٤٠٣)[٣]، وأبي يعلى (٤٥٨)[٤]، والجويني (٤٧٨) [٥].

عرّف مصطلح المطلوب المطلق **ابن قدامة (٦٢٠)**: حيث قال: «المطلق هو التناول لواحد لا بعينه باعتباره حقيقةً شاملة لجنسه»[٦]. ونرى هنا أنه نظر إلى المطلق حيث الدلالة على الأفراد الموجودة في الخارج وقريب منه

١ ـ **الآمدي (٦٣٢)**: حيث قال: «المطلق هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه»[٧].

٢ ـ **ابن الحاجب (٦٤٦)**: حيث قال: «المطلق هو ما دلَّ على شائع في جنسه»[٨].

٣ ـ **ابن التلمساني (٧٧١)**: حيث قال: «المطلق هو اللفظ إذا كان شائعاً في جنسه»[٩].

٤ ـ **ابن اللحام (٨٣٠)**: حيث قال: «المطلق ما تناول واحداً غير معيَّنٍ باعتبار حقيقة شاملة لجنسه»[١٠].

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٣٩١).
(٢) الفصول في الأصول (١/ ١١٠).
(٣) التقريب والإرشاد (٣/ ٣٠٧).
(٤) العدة في أصول الفقه (٢/ ٦٣١).
(٥) البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٤٣).
(٦) روضة الناظر (ص٢٥٩).
(٧) الإحكام (٣/ ٥).
(٨) انظر: رفع الحاجب (٣/ ٣٦٦).
(٩) مفتاح الأصول (٧٣).
(١٠) المختصر في أصول الفقه (١/ ١٢٥).

٥ ـ **ابن النجار (٩٧٢)**: حيث قال: «المطلق هو ما تناول واحداً غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه»[(١)].

٦ ـ **الشوكاني (١٢٥٠)**: حيث قال: «المطلق ما دلَّ على شائع في جنسه»[(٢)].

ومن الأصوليين من نظر إلى المطلق من حيث الدلالة على الماهية في الذهن، وأول من سار عليه من الأصوليين الرازي (٦٠٦) حيث قال: «اللفظة الدالة على الحقيقة، من حيث إنها هي هي من غير أن تكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلباً كان ذلك القيد، أو إيجاباً فهو المطلق»[(٣)].

وتابعه عليه من الأصوليين:

١ ـ **ابن السبكي (٧٧١)**: حيث قال: «المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد»[(٤)].

٢ ـ **الزركشي (٧٩٤)**: حيث قال: «المطلق هو ما دل على الماهية من حيث هي هي»[(٥)].

وقريب منهم تعريف:

١ ـ **السمرقندي (٥٣٩)**: حيث قال: «المطلق ما يكون متعرضاً لذات دون الصفات»[(٦)].

٢ ـ **البخاري (٧٣١)**: حيث قال: «المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا الإثبات»[(٧)].

وحاصل هذه التعاريف أن المطلق عندهم لا يدلُّ على فرد موجود في الخارج، وإنما يدلُّ على معنىً كليٍّ[(٨)].

---

(١) شرح الكوكب المنير (٣/ ٣٩٢).
(٢) إرشاد الفحول (٢/ ٥).
(٣) المحصول، للرازي (٢/ ٥٢١، ٥٢).
(٤) جمع الجوامع (٢/ ٤٤).
(٥) البحر المحيط (٣/ ٣).
(٦) ميزان الأصول (٣٩٦).
(٧) كشف الأسرار (٢/ ٢٨٦).
(٨) وتعريف الرازي ـ مفرع على وجود الكلي الطبيعي ـ والكلي الطبيعي هو الحقيقة المطلقة في الخارج ـ وقد ذكر شيخ الإسلام أن الرازي قد أخذ مسلكه هذا من الفلاسفة، ثم قال: والذين يقولون بالمطلق المحض، يقولون هو الذي لا يتصف بوحدة، ولا كثرة، ولا وجود، ولا عدم ولا غير ذلك؛ بل هو الحقيقة من حيث هي هي، كما يذكره الرازي تلقياً له عن ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة، وقد تبيَّن أن ما يدَّعيه هؤلاء من اللفظ المطلق من جميع =

وسبب الخلاف بين العلماء في تعريف المطلق اختلافهم في المعتبر عند الواضع: أهي الصورة المتخيلة في الذهن أم الأفراد المحسوسة في الخارج[١]؟ إلا أن تعريفه من حيث الدلالة على الأجزاء الموجودة في الخارج أقرب؛ لأنه الموافق للأسلوب العربي.

وعليه فالمطلق هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه[٢].

فقوله: (اللفظ): جنس في التعريف يشمل المطلق وغيره.

وقوله: (الدال): احتراز عن الألفاظ المهملة.

وقوله: (على مدلول) ليعم الوجود والعدم.

وقوله: (شائع في جنسه): احتراز عن أسماء الأعلام، وما مدلوله معين أو مستغرق.

وبالنظر إلى التسلسل التأريخي لنشأة مصطلح المطلق وما قيل حوله يمكن أن نقول: إن التطور الذي وقفت عليه من خلال التسلسل التأريخي هل المطلق يشمل النكرة أم لا؟

من نظر إلى المطلق من حيث الدلالة على الأفراد الموجودة في الخارج، قال: إن المطلق يشمل النكرة بشرط ألا يدخلها عموم؛ لأن النكرة تدلُّ على فرد شائع وهو ما سار عليه العكبري ومن تابعه.

ومن نظر إلى المطلق من حيث الدلالة على الماهية في الذهن: فالمطلق عنده لا يشمل النكرة وهو ما سار عليه الرازي ومن تابعه من الأصوليين[٣].

۞ ۞ ۞

= القيود، لا يوجد إلا مقدراً في الأذهان، لا موجوداً في الكلام المستعمل، واعتبر شيخ الاسلام أن عدم التحقيق في هذه المسألة، وعدم معرفة الحق فيها أوقعهم في زلل كثير في الأسماء والصفات، حيث قال: فإنه بسبب ظنِّ وجودها ضلَّ طوائف في العقليات والسمعيات؛ بل إذا قال العلماء: مطلق ومقيد، إنما يعنون به مطلقاً عن ذلك القيد، ومقيداً بذلك القيد، كما يقولون: الرقبة مطلقة في آية كفارة اليمين، ومقيدة في آية القتل. انظر: مجموع الفتاوى (٧/١٠٦، ١٠٧).

(١) انظر: حصول المأمول من علم الأصول (٧، ٨).

(٢) رسالة في أصول الفقه (ص٥٥٢).

(٣) انظر: تيسير التحرير (١/٣٢٩)، مسلم الثبوت (١/٣٦٠).



المبحث الرابع عشر

المقيد

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: «قيد: القاف والياء والدال كلمة واحدة، وهي القيد، وهو معروف، ثم يستعار في كل شيء يحبس، ويقال: قيدته أقيده تقييداً»[١].

فالمقيد إذاً مشتق من التقييد، قيد الرجل تقيداً، إذا جعل القيد في رجله وأعاقه.

وتقول: فرس أو حيوان مقيد؛ أي: ما كان في رجله قيد، أو عقال، ونحو ذلك مما يمنعه من الحركة[٢].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

يمكن أن نقول إن مصطلح المقيد نشأ مع نشأة المطلق، وقد مرَّ معنا أن مصطلح المطلق يمكن أن يقال: إنه نشأ مع بداية التشريع، ذلك أن المتقدمين من العلماء لا يفرِّقون بين المطلق وبين العام، كما نقل عنهم شيخ الاسلام: أن لفظ المجمل، والمطلق، والعام، كان في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهم سواء[٣]، وقد مرَّ معنا أن العام نشأ مع بداية التشريع، وأن الصحابة ﷺ كانوا يستخدمونه.

ومع ذلك فقد ورد ذكر هذا المصطلح عن بعض العلماء المتقدمين عندما ذكروا مسألة حمل المطلق على المقيد، ويمكن أن يقال إنه في هذا الإطلاق لم يستخدم على أنه مصطلح مستقل.

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٤٤).
(٢) انظر: لسان العرب (٣/ ٣٧٢)، القاموس المحيط (٤٠٠).
(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ٣٩١).

وأول من وقفت عليه ممن ممن عرف المصطلح **ابن قدامة (٦٢٠)**: حيث قال: «المقيد هو المتناول لمعين، أو لغير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه»[(١)].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من وقفت عليه ممن ذكر حدّاً لمصطلح المقيد ونرى هنا أن العكبري نظر إلى المقيد من حيث الدلالة على الأفراد الموجودة في الخارج، وقريب منه تعاريف جمع من الأصوليين، **منهم**:

١ ـ **الآمدي (٦٣٢)**: حيث قال: «أما المقيد فإنه يطلق باعتبارين، **الأول**: ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين، كزيد، وعمرو، وهذا الرجل، ونحوه، **الثاني**: ما كان من الألفاظ دالّاً على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه، كقولك دينار مصري، ودرهم مكي»[(٢)].

٢ ـ **ابن الحاجب (٦٤٦)**: حيث قال: «المقيد هو ما أخرج من شياع بوجه»[(٣)].

٣ ـ **ابن اللحام (٨٠٣)**: حيث قال: «المقيد ما تناول معيناً أو موصوفاً بزايد على حقيقة جنسه»[(٤)].

٤ ـ **ابن النجار (٩٧٢)**: حيث قال: «المقيد وهو ما تناول معيناً أو موصوفاً بوصف زائد على حقيقة جنسه»[(٥)].

٥ ـ **الشوكاني (١٢٥٠)**: حيث قال: «المقيد ما دلَّ لا على شائع في جنسه، فتدخل فيه المعارف والعمومات كلها»[(٦)].

وعليه يمكن أن نقول: المقيد نوعان:

الأول: المعين، كالعلم، والمشار إليه.

الثاني: غير المعين إلّا أنه موصوف بوصف زائد على معنى حقيقته.

---

(١) روضة الناظر (٢٦٠).

(٢) الإحكام، للآمدي (٣/٦).

(٣) انظر: رفع الحاجب (٣/٣٦٦).

(٤) المختصر في أصول الفقه (١/١٢٥).

(٥) شرح الكوكب المنير (٣/٣٩٢).

(٦) إرشاد الفحول (٢/٦).

ومن الأصوليين من نظر إلى المقيد من حيث الدلالة على الماهية في الذهن، وأول من سار عليه من الأصوليين الرازي (٦٠٦) حيث قال: «والمقيد عبارة عن الحقيقة مع قيد زائد»[١].

وتابعه عليه من الأصوليين:

١ - **ابن السبكي (٧٧١)**: حيث قال بعد ذكر المطلق: «مقابله المقيد»[٢].

٢ - **الزركشي (٧٩٤)**: حيث قال بعد ذكر المطلق: «المقيد مقابله»[٣].

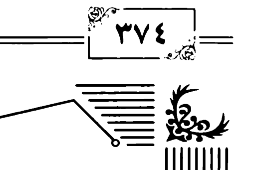
وقريب من تعاريفهم تعريف:

١ - **السمرقندي (٥٣٩)**: حيث قال: «المقيد ما يتعرض للذات الموصوفة بصفة»[٤].

٢ - **البخاري (٧٣١)**: حيث قال: «والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة»[٥].



(١) المحصول، للرازي (٣/ ٢١٦).
(٢) جمع الجوامع مع حاشية العطار (٤/ ٣٢).
(٣) البحر المحيط (٣/ ٥).
(٤) ميزان الأصول (ص٣٩٦).
(٥) كشف الأسرار (٢/ ٤١٧).



المبحث الخامس عشر

البيان

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مشتق من البين، والبين من ألفاظ الأضداد في اللغة.

يطلق البين ويراد به الفراق والبعد والقطع، ومنه قولهم تباين القوم؛ أي: تفارقوا وتباعدوا، وبانت المرأة من زوجها؛ أي: بعدت عنه، وبان الشيء إذا انقطع وانفصل.

ويطلق أيضاً ويراد به الوصل ومنه قول قيسُ بن ذَريح:

لَعَمْرُكَ لولا البَيْنُ لا يُقْطَعُ الهَوى

ولولا الهوى ما حَنَّ لِلبَيْنِ آلِفُ

فالبَينُ هنا بمعنى الوَصْل[1].

ويطلق البين أيضاً ويراد به الوضوح والانكشاف، يقال: بان الشيء إذا اتضح وانكشف.

والبَيانُ: الفصاحةُ واللَسَنُ، وفي الحديث: **«إنَّ من البيان لسحراً»، وفلان أَبْيَنُ من فلانٍ؛ أي: أفصح منه وأوضح كلاماً.**

والبَيانُ: ما يَتَبَيَّنُ به الشيءُ من الدَّلالة وغيرها.

وبانَ الشيء بَياناً؛ أي: اتَّضَحَ، فهو بَيِّن.

والبيان إظهار المقصود بأبلغ لفظٍ وهو من الفَهْم وذكاءِ القلْب مع اللَّسَن، وأَصلُه الكَشْفُ والظهورُ.

والبَيانُ: الإفصاحُ مع ذكَاءٍ.

---

(١) لسان العرب: (١٣/ ٦٢).

والتَّبْيينُ: الإيضاح، والتَّبيِينُ أيضاً: الوضوح، وبانَ بياناً: اتَّضَحَ فهو بَيِّنٌ[(١)].

فالبيان له ثلاثة معانٍ في اللغة:

الأول: الفراق والبعد والفصل والقطع.

والثاني: الوضوح والانكشاف.

والثالث: الفصاحة واللسن وإظهار المقصود بأبلغ لفظ.

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح**:

أول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح من الأصوليين هو الإمام الشافعي (٢٠٤) حيث قال: «البيان اسم جامع لمعانٍ مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة، أنها بيانٌ لمن خوطب بها، ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده وإن كان بعضها أشدَّ تأكيدِ بيانٍ من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب»[(٢)].

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح**:

مصطلح البيان عند الأصوليين منهم من عرَّفه بما يشمل جميع أنواع البيان كما فعل الشافعي، ومنهم من عرَّفه بما يحصل به البيان، ومنهم من نظر إلى أثر البيان، ومنهم من نظر إلى قوة البيان ودرجته، وإليك التفصيل على النحو التالي:

سبق أن أول من وقفت عليه ممن ذكره، وذكر حدّاً له من الأصوليين، هو الإمام الشافعي (٢٠٤) حيث قال في: «البيان اسم جامع لمعانٍ مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيانٌ لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده وإن كان بعضها أشدَّ تأكيدِ بيانٍ من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب»[(٣)].

وقوله: (مجتمعة الأصول)؛ يعني: أن هذه المعاني تجتمع في الاسم الشامل لها وهو البيان.

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (١/ ٣٢٧)، الصحاح (١/ ٦٠)، لسان العرب (١٣/ ٦٢)، القاموس المحيط (١/ ١٦٢٥).

(٢) الرسالة (١/ ٢١).

(٣) الرسالة (١/ ٢١).

وقوله: (متشعبة الفروع)؛ يعني: بين نصٍّ وظاهرٍ وعموم وتخصيص... وإلى أمثال ذلك، فهذه شعب الاسم الذي سماه جملة هو: البيان.

وقوله: (وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض) وصدق حيث كان البيان مراتب وقد أشار النبي ﷺ إلى ذلك حيث قال: «**إن من البيان لسحراً**»[١]، ولم يقل: إن البيان سحر، وإنما جعل بعضه سحراً؛ ولأن النصَّ أجلاها، والعموم والظاهر دونه فهذا كلام من أحاط بالبيان خُبْراً، وقتله علماً[٢].

ثم قال الشافعي رَحِمَهُ اللهُ بعد ذكره لهذا التعريف، «إن البيان اسمٌ جامعٌ لكل ما يوضح المعنى، وإنه على أنواع منها: ما أبانه الله نصّاً في كتابه، ومنها ما ورد محكماً في الكتاب ثم بيَّن على لسان النبي ﷺ، ومنها ما سنَّه النبي ﷺ ابتداءً ولم يذكر في القرآن، ومنها ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه».

وقد تنوَّعت آراء الأصوليين بعد الشافعي فمِن معارض له، ومؤيد ومعتذر.

ومن أشهر من اعترض عليه أبو بكر بن داود الظاهري (٢٩٠هـ) **باعتراضين**:

الأول: أن البيان أوضح من الحدِّ والتفسير الذي ذكره.

الثاني: أنه لم يوضح معنى البيان، ولا ما يحصل به البيان، ولم يذكر المعاني المجتمعة الأصول والمتشعبة الفروع ما هي؟ وما حدُّها؟ وما صفتها؟ بل ذكر جملة مجهولة، فكأنه قال: البيان اسم يشتمل على أشياء، ثم لم يبيِّن تلك الأشياء، ما هي؟ وما صفتها؟[٣].

وكذلك اعترض عليه الجصاص (٣٧٠هـ) بثلاثة اعتراضات:

الأول: ما ذكره أبو بكر في الاعتراض الثاني.

الثاني: أنه يشترك معه في الحدِّ الذي ذكره ما ليس ببيان.

الثالث: أنه خصَّ البيان بلغة العرب، وهو شامل لجميع اللغات.

وقال بعد ذلك: «إن أصحاب الشافعي من بعده قد تركوا تعريفه ولم يأخذوا به»[٤].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب إن من البيان لسحراً، رقم (٥٧٦٧) (٧/ ١٧٨).
(٢) انظر: الواضح (١/ ١٨٤).
(٣) العدة (١/ ١٠٣).
(٤) انظر: الفصول الجصاص (٢/ ١١، ١٢).

إلا أن الزركشي نقل عن أبي الطيب الطبري، والصيرفي، وابن فورك ردّاً على المعترضين على التعريف، قال فيه: «قال القاضي أبو الطيب: وهذا لا يصح؛ لأن الشافعي لم يقصد حدَّ البيان، وتفسير معناه، وإنما قصد به، أن البيان اسم عام جامع لأنواع مختلفة من البيان، وهي متفقة في أن اسم البيان يقع عليها، ومختلفة في مراتبها، فبعضها أجلى وأبين من بعض؛ لأن منه ما يدرك معناه من غير تدبر وتفكر، ومنه ما يحتاج إلى دليل، ولهذا قال ﷺ: **«إن من البيان لسحراً»**، فأخبر أن بعض البيان أبلغ من بعض، وهذا كالخطاب بالنص والعموم والظاهر ودليل الخطاب ونحوه، فجميع ذلك بيان، وإن اختلفت مراتبها فيه، وكذا قال الصيرفي وابن فورك: مراد الشافعي أن اسم البيان يقع على الجنس ويقع تحته أنواع مختلفة المراتب في الجلاء والخفاء»[1].

وكذلك أكد أبو الحسين البصري أن ما ذكره الشافعي في البيان ليس بحدٍّ له، وإنما هو وصف عام حيث قال: «هذا ليس بحدٍّ وإنما هو وصف للبيان بأنه يجمعه أمر جامع وهو أنه يتبيَّنه أهل اللغة، وأنه يتشعب إلى أقسام كثيرة»[2].

وكذلك ذكر السمعاني اعتراضي أبي بكر بن داود، والجصاص على تعريف الشافعي للبيان وانتقادهم له، واعتذر له وقال: «وهذا لا يصح؛ لأن الشافعي رحمه الله لم يقصد بقوله حدَّ البيان وتفسير معناه، وإنما أراد به أن البيان اسم عام جامع لأنواع مختلفة من البيان، فهي متفقة في أن الاسم البيان يقع عليها، ومختلفة في مراتبها، فبعضها أجلى وأبين من البعض؛ لأن من البيان ما يدرك معناه من غير تدبر وتفكر فيه، ومنه ما يحتاج إلى تدبر وتفكر فيه؛ ولهذا قال النبي ﷺ: **«إن من البيان لسحراً»**، فأخبر أن بعض البيان أبلغ من البعض، ويدلُّ على ذلك أن الله تبارك وتعالى خاطبنا بالنص والعموم والظاهر ودليل الخطاب وفحواه، وجميع ذلك بيان وإن اختلفت مراتبها»[3].

وقد حكى هذا الاعتذار أبو يعلى عن بعض أصحاب الشافعي، وكأنه أراد السمعاني لأنه قد نقله عنه بلفظه[4].

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ٦٥، ٦٦).
(٢) المعتمد (٣/ ٦٥، ٦٦).
(٣) قواطع الأدلة (١/ ٢٥٨).
(٤) العدة (١/ ١٠٤).

وردَّ ابن عقيل من الحنابلة على اعتراضَي أبي بكر بن داود، وأيّد الشافعي في تعريفه فقال: «إن الشافعي أبو هذا العلم وأمُّه، وهو أول من هذّب أصول الفقه، ومن غزارة علمه، وكثرة فضله، عَلِمَ أن البيان مما لا يضبطه حدٌّ، حيث كان مشتملاً على أنواع: فمنها النص والظاهر والعموم. . .فذكر ذلك باسم جامع، فقال جملةً: (وجميع ذلك بيانٌ) وإن اختلفت مراتبه. . . . . .فهذا كلام من أحاط بالبيان خُبْراً، وقتله علماً»[١].

ونستطيع أن نقول بعد استعراض تعريف الشافعي، وما قيل حوله: إن مفهوم البيان عنده كان واسعاً، يشمل أبواباً كثيرة من أصول الفقه، كالعام والخاص والظاهر ودليل الخطاب وفحواه ونحوها، فجميع ذلك بيان عنده وإن اختلفت مراتبها فيه.

ولم يتابع الشافعيَّ في تعريف البيان إلا ابن رشد (٥٩٥هـ) حيث ذكر تعريفاً قريباً من تعريف الشافعي فقال: «واسم البيان يقع عندهم في هذه الصناعة على كل ما يمكن أن تثبت به الأحكام، ويقع في الأفهام، من صيغة لفظ أو مفهومه، وما سوى ذلك مما عددناه قبل على مراتبه في إفادة التصديق، وسنقول في كون واحد منها دليلاً شرعيّاً»[٢].

بعد ذلك تعاقب الأصوليون على تعريف البيان، فمنهم من عرَّف البيان بالنظر لما يحصل به البيان، وعليه سار بعض الأصوليين، **منهم**:

أبو هاشم الجبائي (٣٢١) حيث قال: «البيان هو الدلالة»، حكاه عنه أبو الحسين البصري وقال: «إنه أراد بذلك البيان العام»[٣].

وحكى عنه السمعاني: أنه يعرِّف البيان بأنه الأدلة التى يتبيَّن منها الأحكام[٤]، وتابعه أبو الحسن الأشعري[٥]، وأبو الحسن التميمي، حكاه عنه أبو يعلى أنه قال: «البيان عن الشيء يجري مجرى الدلالة»[٦].

ثم اعترض عليه: «بأنه فيه خلل؛ لأن من الدلائل ما لا يقع به البيان، كالمجمل ونحوه»[٧].

---

(١) الواضح (١/ ١٨٤).
(٢) الضروري في أصول الفقه (١/ ٥٦).
(٣) انظر: المعتمد (١/ ٢٩٣).
(٤) قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٢٥٨).
(٥) قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٢٥٨).
(٦) العدة في أصول الفقه (١/ ١٠٦).
(٧) العدة في أصول الفقه (١/ ١٠٦).

و سار عليه أيضاً الباقلاني (٤٠٣) فقال: «البيان فحقيقة إنه الدليل المتوصَّل بصحيح النظر فيه إلى فعل العلم بما هو دليل عليه»[١]. وقوله: (بصحيح النظر فيه)، قيدٌ مهم يخرج به النظر الفاسد[٢].

وتابعه عليه جمع من الأصوليين، **منهم**:

الشيرازي[٣]، والجويني[٤]، والغزالي[٥]، وابن العربي[٦]، وابن قدامه[٧]، والآمدي[٨].

وعليه يكون البيان عندهم: بالقول، وبالفعل، وبالإشارة، ولكن غلب استعماله في القول.

ومن الأصوليين من عرَّف البيان بالنظر إلى أثر البيان، وعليه سار:

الصيرفي حيث قال: «البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى التجلي والوضوح»[٩].

وقد ذكر ابن النجار تعريف الصيرفي وأبدل كلمة «الشيء»، بكلمة «المعنى» فقال: «إخراج المعنى. . .إلخ»[١٠].

وتابعه عليه أبو بكر بن عبد العزيز من الحنابلة[١١]، والجويني في كتابه «الورقات»[١٢]، وقريب منه تعريف ابن حزم[١٣].

واعترض عليه باعتراضات، **منها**:

الأول: أنه قد قصر التعريف على نوع واحد، وهو بيان المجمل، أما ما جاء

---

(١) التقريب والإرشاد (٣/ ٣٧٠).
(٢) انظر: اللمع (١/ ٢٨)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٦٧١).
(٣) اللمع (١/ ٢٨).
(٤) التلخيص (٢/ ٢٠٤)، والبرهان (١/ ١٢٤).
(٥) المستصفى (٢/ ٣٩).
(٦) المحصول، لابن العربي (١/ ٤٧).
(٧) روضة الناظر (١/ ١٨٤).
(٨) الإحكام، للآمدي (٣/ ٣٠).
(٩) انظر: التلخيص (٢/ ٢٠٤)، العدة (١/ ١٠٥)، الإحكام (٣/ ٣٠)، رفع الحاجب (٣/ ٤١١)، التحبير (٦/ ٢٧٩٩).
(١٠) شرح الكوكب المنير (٣/ ٤٣٨).
(١١) العدة (١/ ١٠٥).
(١٢) الورقات (١٨).
(١٣) حيث قال البيان: هو إخراجه للمعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة. الإحكام، لابن حزم (١/ ٤٢).

من الأدلة مبيَّنٌ ابتداءً، فلا يشمله هذا التعريف[(١)].

وقد أجيب عن هذا الاعتراض: بأن ما بُيِّن ابتداءً من غير سبق إشكال هو من بيان اللغة، ولا يسمى بياناً في الاصطلاح[(٢)].

وقال الطوفي: إن الحد يمكن أن يصحح إنْ زِيدَ فيه قيد «بالفعل أو القوة» فيقال: البيان: هو إيضاح المشكل بالقوة أو الفعل؛ وذلك لأن الكلام قد يكون مشكلاً بالفعل؛ أي: إشكاله ظاهر موجود، وقد يكون مشكلاً بالقوة؛ أي: هو قابل لأن يرد مشكلاً، وذلك لأن مادة الكلام لذاتها قابلة للإشكال، بحسب اختلاف نظمه وصيغه، ومقاصد المتكلمين به[(٣)].

الثاني: أن التعريف قد اشتمل على ألفاظ غامضة غير واضحة، البيان أظهر منها كالحيز، والتجلِّي، والأصل أن تكون عبارات الحدِّ واضحةً بيّنة[(٤)].

الثالث: أن الحدَّ فيه زيادة، حيث جمع فيه بين لفظتين متقاربتَيْن فقال: «إلى حيز الوضوح والتجلي» وأحدهما كافٍ عن الآخر، فيكون الحد فيه زيادة يجب صيانة الحدِّ عنها[(٥)].

وسار عليه أيضاً الجصاص (٣٧٠) فقال البيان: «إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلا عما يلتبس به ويشتبه من أجله»[(٦)].

واختاره جمهور الفقهاء[(٧)]، وتابعهم عليه جمع من الأصوليين، **منهم**:

---

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٣/٢٣٧)، والمعتمد (١/٢٩٣)، االعدة (١/١٠٤)، التلخيص (٢/٢٠٤)، قواطع الأدلة (١/٢٥٨)، المستصفى (٢/٣٩)، الإحكام (٣/٣٠).

(٢) انظر: شرح جمع الجوامع، لابن السبكي (١/٢٩١).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/٦٧٥).

(٤) انظر: البرهان (١/١٢٤)، أصول السرخسي (٢/٢٧)، قواطع الأدلة (١/٢٥٨)، المحصول، لابن العربي (١/٤٧)، الأحكام، للآمدي (٣/٣١).

(٥) المنخول، للغزالي (١/١٢٣).

(٦) الفصول، للجصاص (٢/٦).

(٧) حيث حكى السمعاني عن الماوردي تعريفاً للبيان ينسبه لجمهور الفقهاء، قال: «إن البيان إظهار المراد بالكلام الذي لا يفهم منه المراد إلا به، وهذا الحد أحسن من جميع الحدود؛ لأن البيان في اللغة هو الظهور، والكشف. قواطع الأدلة (١/٢٥٩)، وهذا التعريف خاص بما جاء غير متضح من النصوص، لكنه يرد عليه ما جاء من النصوص مبيَّناً ابتداءً، ولم يحتج إلى إيضاح وبيان. انظر: روضة الناظر (١/١٨٤)، البحر المحيط (٣/٦٥).

البزدوي[١]، والسرخسي[٢]، وأبو يعلى[٣]، والسمعاني[٤]، وأبو الخطاب إلا أنه أبدل قوله: «المعنى»، بقوله: «المعلم»[٥]، وابن عقيل[٦]، وابن الهمام[٧].

جاء الخبازي (٦٩١) وزاد قيداً فقال: «البيان: هو الإظهار قولاً أو فعلاً»[٨]، حيث زاد قيداً أن البيان قد يكون بالفعل، وقد يكون ذكر هذا القيد زيادة للإيضاح في التعريف، لكنه قد أغفل أنواعاً أخرى من البيان كالبيان بالإشارة والكتابة والإقرار ونحوها، فيكون التعريف غير جامع.

ومن الأصوليين من عرَّف البيان بالنظر إلى قوة البيان ودرجته، وعليه سار من الأصوليين:

أبو بكر الدقاق (٣٩٢هـ)، وأبو عبد الله البصري المعتزلي، وعرَّفا البيان بقولهما: «البيان العلم الحادث»[٩].

وقد حكى أبو يعلى هذا التعريف عن قوم من المتكلمين فقال: «قال قوم من المتكلمين: البيان هو العلم الذي يتبيَّن به المعلوم»[١٠].

واعترض الباقلاني على تعريف البيان بالعلم: «بأنه باطل؛ لأن العلم بالشيء تبيينٌ له، والتبيين للشيء ما يمكن أن يتوصل به إلى معرفته، ولو كان العلم بالشيء بياناً له، لكانت سائر العلوم الضرورية الواقعة عندنا بإدراك الحواس بياناً للمعلومات، ولكان المعلوم ضرورة يحتاج إلى بيان، وذلك باطل باتفاق.

ويدلُّ على ذلك أن الله سبحانه قد بيَّن أحكام أصول دينه، وفروعه للكافر،

---

(١) أصول البزدوي (١/ ٢٠٩).
(٢) حيث قال: «هو إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً عما تستر به». أصول السرخسي (٢/ ٢٦).
(٣) حيث قال: «وحد البيان: إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب مفصلاً مما يلتبس به ويشتبه من أجله». العدة في أصول الفقه (١/ ١٠٠).
(٤) قواطع الأدلة (١/ ٢٥٩).
(٥) التمهيد (٢/ ٥٨).
(٦) حيث قال: «إظهار المعنى بلفظ غير ملتبس، ولا مشتبه، أو نقول منفصلاً عما يلتبس به ويشتبه». الواضح (١/ ١٨٤).
(٧) التقرير (٣/ ٤٧).
(٨) المغني في أصول الفقه (٢٣٧).
(٩) المعتمد (١/ ٢٩٤).
(١٠) العدة في أصول الفقه (١/ ١٠٦).

والجاحد، وإن لم يعلم ما بيَّنه تعالى له، فلو كان البيان هو العلم بالمبيَّن لكان من لم يعقل العلم بما كلف غير مبيَّن له وهذا خلاف الإجماع.

ويدلُّ على ذلك قولهم: بيَّنت له الشيء فلم يتبيَّن، ودللته عليه فلم يعلم، وذلك دليل على أن البيان غير التبيين»[١].

واعترض عليه أيضاً: «بأنه لا يصح أن يقال: إن البيان هو العلم؛ لأن البيان يقضي سبق استبهام، فيخرج عنه علم البارئ؛ لأنه أزلي يعلم ما كان، وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون»[٢].

واعترض عليه الآمدي باعتراضين:

الأول: إن حصول العلم عن الدليل يسمى حقيقة تبيناً، وليس بياناً، ولو كان حصول العلم يسمى بيانا حقيقة أيضاً، للزم منه الترادف، والأصل عند تعدد الأسماء تعدد المسميات تكثيراً للفائدة، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

الثاني: أن العلم الحاصل عن الدليل، قد يكون علماً وقد يكون ظناً، فتخصيص البيان بالعلم دون الظن مخالف للواقع[٣].

ومنهم من عرَّف البيان بالظهور، نقله السرخسي عن بعض الحنفية[٤] أنه عرَّف البيان بالظهور، وفيه نظر؛ لأن النبي ﷺ كان مأموراً بالبيان للناس ما نزل إليهم كما قال الله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وقد علمنا يقيناً أن النبي ﷺ قد أدى وظيفة البيان كما أمره الله قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى، ولو كان البيان بمعنى الظهور لما كان النبي ﷺ متمِّماً للبيان في حقِّ الناس كلهم[٥]، وقال البخاري أيضاً: «ومن جعله بمعنى الظهور دون الإظهار يلزمه القول بأن كثيراً من الأحكام لا يجب على من لا يتأمل في النصوص، ولا يجب الإيمان على من لا يتأمل في

---

(١) التقريب والإرشاد (٣/ ٣٧٠).

(٢) انظر: المنخول (١/ ١٢٤)، المحصول، لابن العربي (١/ ٤٧).

(٣) الإحكام، للآمدي (٣/ ٣٠).

(٤) لعله يقصد الدبوسي فإنه عرَّف البيان بالظهور حيث قال: «البيان في اللغة عبارة عن الظهور، يقال: بان لي معنى هذا الكلام؛ أي: ظهر بياناً، وبانت المرأة عن زوجها بينونة أي حرمت، وبان الحبيب بياناً أي بعد، وكلها يرجع لمعنى واحد، وهو الامتياز». تقويم الأدلة (٢٢١).

(٥) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٢٦)، وكشف الأسرار (٣/ ١٦٠).

الآيات الدالة ما لم يتبيَّن لهم؛ لأن الظهور عبارة عن العلم للمكلف بما أريد منه ولم يحصل له ذلك وهو فاسد»[١].

ويمكن أن يقال: إن تعريف البيان بالإظهار، يكون المراد بالبيان حينئذ فعل المبين، وعلى تعريفه البيان بالظهور يكون المراد بالبيان أثر الدليل.

ثم جاء أبو الحسين البصري (٤٣٦) وقال: «**البيان قسمان:**

أولاً: البيان العام: فهو الدلالة، تقول: بيَّن لي فلان كذا وكذا بياناً حسناً، وبياناً واضحاً، فتوصف دلالته، وكشفه بأنه بيان، ويقال: دللت فلاناً على الطريق، وبينته له فلما اطرد ذلك كان حقيقة، ورجحه لأن البيان العام هو الكشف والإيضاح.

ثانياً: الخاص: فهو ما يتعارفه الفقهاء، وهو كلام أو فعل دالٌّ على المراد، بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد، ويدخل في ذلك بيان العام»[٢].

وتابعه على هذا التقسيم للبيان الرازي (٦٠٦)[٣].

ثم جاء الغزالي عند باب البيان وقال: «اعلم أنه جرت عادة الأصوليين برسم كتاب في البيان، وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمى كتاباً، فالخطب فيه يسير والأمر فيه قريب. . . . . . . إلخ»[٤].

وتعقَّبه الزركشي فقال بعد حكاية كلامه: «وأمره ليس بالسهل، فإنه من جملة أساليب الخطاب؛ بل هو من أهمها، ولهذا صدر به الشافعي كتاب «الرسالة»»[٥].

ثم إن الغزالي حاول أن يقرِّب ويجمع بين ما ذكره العلماء من حدود في تعريف البيان، وقال إن كل واحد منهم نظر إلى مصطلح البيان من جهة معينة، عرَّفه بالنظر له من تلك الجهة، فالبيان له ثلاثة إطلاقات:

الأول: يطلق على التبيين، وهو فعل المبين الذي يقوم ببيان الأمر الذي يراد بيانه، وعليه سار الصيرفي ومن تابعه من الأصوليين.

الثاني: يطلق على ما حصل به التبيين، وهو الدليل الذي يستخدمه المبيِّن لتحصل العلم بالأمر المراد في نفس المخاطب، وعليه سار الباقلاني، ومن تابعه من الأصوليين.

---

(١) كشف أصول البزدوي (٣/ ١٦٠).
(٢) المعتمد (١/ ٢٩٣).
(٣) المحصول، للرازي (٣/ ٢٢٧).
(٤) المستصفى في علم الأصول (٢/ ٣٩).
(٥) البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ٦٤).

الثالث: يطلق على متعلق التبيين ومحله، وهو المدلول؛ أي: العلم الحاصل عن الدليل[(١)]، وعليه سار أبو هاشم الجبائي ومن تابعه من الأصوليين.

ثم اختار أن البيان هو الدليل، وعلَّل ذلك أنه الأقرب للغة العرب، وهو المتدوال بين أهل العلم[(٢)]، وتابعه على ذكر ذلك جمع من الأصوليين، منهم: ابن الحاجب[(٣)]، والمرداوي[(٤)].

جاء الزركشي ونقل أنه يصح التعاريف الثلاثة حيث قال: «والصواب أن البيان هو مجموع هذه الأمور الثلاثة، فعلى هذا يكون حدُّه أنه انتقال ما في نفس المعلم إلى نفس المتعلم بواسطة الدليل، لكن الاصطلاح إنما وقع على ما رسم به القاضي؛ وذلك أن الدليل هو أقوى الأمور الثلاثة وأكثرها حظاً من إفادة البيان والمبين»[(٥)].

بقي أن نقول:

ومما ينبغي ذكره في نهاية المطاف حول هذا المصطلح، أن الخلاف المحكي في تعريفه قال عنه بعض الأصوليين إنه لفظي، حيث قال الغزالي بعد حكاية تعاريف البيان: «أنه لا حجر في اطلاق البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة»[(٦)].

وقال الطوفي بعد حكاية الأقوال: «والأقوال متقاربة، والمسألة لفظية، أو كاللفظية؛ لأن التعريف من آثار الدليل؛ فاستوت، أو تقاربت الأقوال جدّاً، ويجمع الكلَّ معنى الظهور؛ إذ يقال في اللغة: بان الشيء يبين بياناً، إذا ظهر واتضح، والدليل يوضِّح ما دلَّ عليه، ويظهره، ويعرِّفه»[(٧)].

وإذا نظرنا للتعاريف السابقة للبيان وما قيل حولها، نرى أن أقواها تعريفه بالدليل لعدة أمور:

---

(١) انظر: المستصفى في علم الأصول (٢/ ٣٩).
(٢) انظر: المستصفى في علم الأصول (٢/ ٣٩).
(٣) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٣/ ٤١١).
(٤) انظر: التحبير شرح التحرير (٦/ ٢٧٩٩).
(٥) البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ٦٥) نقله عن العبدري.
(٦) انظر: المستصفى في علم الأصول (٢/ ٣٩).
(٧) شرح مختصر الروضة (٢/ ٦٧٢).

أولاً: لقلة الاعتراضات الموجهة له.

ثانياً: أنه قد ورد في القرآن الكريم إطلاق مصطلح البيان على الدليل، قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٨].

ثالثاً: أن تعريف البيان بالدليل يشمل جميع أنواع البيان، سواء بالقول أو الفعل أو الإقرار أو الإشارة... إلخ، ويشمل أيضاً ما أفاد القطع وما أفاد الظنَّ، والله أعلم.

فالبيان إذاً، يطلق على الدليل الذي أوضح المقصود بالمجمل، وهو المبيِّن، ويطلق أيضاً على الخطاب الواضح ابتداءً، ويطلق على فعل المبيِّن، ويطلق المبيَّن أيضاً ـ بالفتح ـ على الدليل المحتاج إلى بيان، كالمجمل بعد ورود بيانه، كما يطلق على الخطاب الذي ظهر معناه ابتداءً؛ ولهذا اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه.

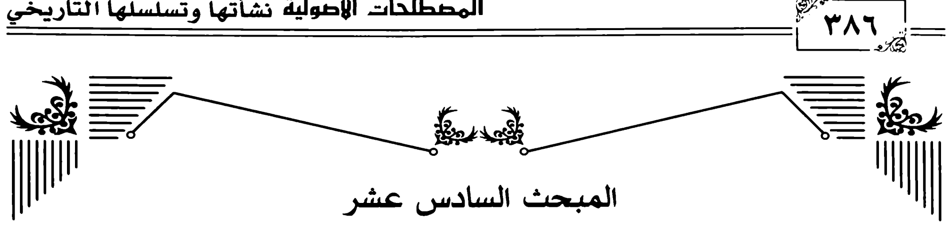
وبعد ما سبق من العرض التاريخي لمصطلح البيان نستطيع أن نقول:

أولاً: إن لفظ البيان في إطلاقاته الأولى عند الشافعي، كان واسع المفهوم، يشمل أنواعاً كثيرة من الدلالة، منها: النص، والظاهر، والعام، والخاص..... إلخ، ولم يتابعه على ذلك من المتأخرين إلا ابن رشد.

ثانياً: بالتأمل لتعريفات العلماء للبيان بعد الشافعي، نرى أنهم ضيَّقوا دلالته عما كان عليه المتقدمون، وعرَّفوه بالإخراج، أو الإظهار، أو الدليل، ونحوها من التعاريف، ولم يعد مصطلح البيان واسع الدلالة في إطلاقه.

ثالثاً: إن بعد الباقلاني استقر المصطلح استقرَّ المصطلح بعد الباقلاني، فأصبح الأصوليون من بعده يدورون في تعاريفهم حول تعريف الباقلاني، ومن سبقه من علماء الأصول.





المبحث السادس عشر

المنطوق «عبارة النص»

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح:**

قال ابن فارس: «نطق: النون والطاء والقاف أصلان صحيحان: أحدهما كلام، أو ما أشبهه، والآخر جنس من اللباس.

الأول المنطق، ونطق ينطق نطقاً، ويكون هذا لما لا نفهمه نحن»(١).

يقال: نَطَقَ يَنْطق نطقاً ومنطقاً ونُطُوقاً تكلم بصوت وحروف تعرف بها المعاني.

والمنطوق اسم مفعول من المنطق بمعنى التكلم والتلفظ، يقال: نطق ينطق نطقاً ومنطقاً ونطوقاً.

أي: تكلم بصوت وحروف تعرف بها المعاني، والمنطوق هو الكلام الملفوظ(٢).

وعبارة النص: مادة (عبّر) يقال: عبر الرؤيا، يعبرها، وتعبير الرؤيا تفسيرها، والإخبار بما يؤول إليه أمرها(٣).

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

مصطلح المنطوق، ذكره العلماء المتقدمون عندما تكلموا في دلالات النصوص، حيث ذكروا أن من النصوص ما يكون عامّاً، أو خاصّاً، أو منطوقاً، أو مفهوماً.

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٤٤٠، ٤٤١).

(٢) انظر: لسان العرب (١٠/ ٣٥٤)، القاموس المحيط (١/ ١١٩٥).

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة (٤/ ٢٠٩)، لسان العرب (٤/ ٥٢٩)، القاموس المحيط (ص٥٥٨).

ويمكن أن نقول إن الشافعي أول من أشار إلى هذا المصطلح، حيث قال: «فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبَّدهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه، فمنها ما أبانه لخلقه **نصّاً**، مثل جمل فرائضه، في أن عليهم صلاة، وزكاة وحجاً وصوماً، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونص الزنا، والخمر، وأكل الميتة، والدم ولحم الخنزير..»[١].

وأول من وقفت عليه ممن عبّر عن مصطلح المنطوق ـ بعبارة النص ـ وعرَّفه هو الدبوسي (٤٣٠) حيث قال: «عبارة النص: ما أوجبه نفس الكلام وسياقه»[٢].

وأول من وقفت عليه ممن ذكر مصطلح المنطوق صراحة، وعرَّفه هو أبو يعلى (٤٥٨) حيث قال: «فأما المنطوق بها فهي التي دلَّ كلام صاحب الشريعة عليها»[٣].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح المنطوق أو ما يسميه بعضهم عبارة النص، من الأصوليين من قال: عبارة النص هي ما سيق له الكلام سوقاً أصلياً أو تبعياً، وهذا ما سار عليه أكثر علماء الحنفية، وخصه بعضهم بما سيق له الكلام سوقاً أصلياً، ومن الأصوليين من قال: إن مصطلح المنطوق ما دلَّ عليه اللفظ في محلِّ النطق، وإليك التفصيل على النحو التالي:

سبق وأن مرَّ معنا أن مصطلح المنطوق قد يقال: إنه نشأ عند متقدمي العلماء، وبيّنا أن الشافعي أول من أشار إليه، وأن أول من عرَّفه الدبوسي، وعبَّر عنه بعبارة النص، وذكره أبو يعلى وعبَّر عنه بالمنطوق.

قال الدبوسي (٤٣٠): «عبارة النص: ما أوجبه نفس الكلام وسياقه».

وقريب منه تعريف:

١ ـ **البزدوي (٤٨٢)**: حيث قال: «إن الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له»[٤].

٢ ـ **السرخسي (٤٨٣)**: حيث قال: «فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله، ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له»[٥].

---

(١) الرسالة (ص٢١، ٢٢).
(٢) تقويم الأدلة (ص١٣٠).
(٣) العدة في أصول الفقه (١/ ١٧٨).
(٤) أصول البزدوي (١/ ١١).
(٥) أصول السرخسي (١/ ٢٣٦).

٣ ـ **التفتازاني (٧٩٣)**: حيث قال: «ما كان ثابتاً بنفس النظم، وكان النظم مسوقاً له»[١].

٤ ـ **الأنصاري (١٢٢٥)**: حيث قال: «ما دل على ثبوت حكم المذكور مطابقة أو تضمناً أو التزاماً»[٢].

وهذا ما سار عليه جمهور الحنفية، وبالنظر إلى تعاريفهم لعبارة النص، نجد أنها اتفقت على اعتبار المعنى الذي سيق الكلام له سوقاً أصليّاً يسمى عبارة نصٍّ، وأيضاً المعنى التبعي الذي سيق له الكلام، يسمى عبارة النص.

ومنهم من قال: إن ما سيق له الكلام أصالة من قبيل عبارة النص، وما سيق له الكلام تبعاً ليس من قبيل عبارة النص.

وعليه سار صدر الشريعة (٧٤٧) فقد اعتبر ما سيق الكلام له سوقاً أصليّاً يسمى عبارة نصٍّ، وما سيق له الكلام تبعاً من قبيل الإشارة، وقد خالف بذلك جمهورَ الحنفية، حيث قال: «الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يجب أن يكون ثابتاً بالنظم، ويكون سوق الكلام له، والحكم الثابت بالإشارة، أن يكون ثابتاً بالنظم، ولا يكون سوق الكلام له، ومرادهم باللفظ النظم»[٣]، وتابعه صاحب المرآة[٤].

ومن الأصوليين من قال: إن المنطوق هو ما دلَّ عليه اللفظ في محلِّ النطق، وهو ما سار عليه جمهور الأصوليين من المتكلمين، **ومن تعريفاتهم**:

١ ـ **أبو يعلى (٤٥٨)**: حيث قال: «فأما المنطوق بها فهي التي دلَّ كلام صاحب الشريعة عليها».

٢ ـ **الآمدي (٦٣١)**: حيث قال: «المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محل النطق، وقد قال بعضهم هو ما فُهم من اللفظ في محلِّ النطق، وليس بصحيح، فإن الأحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء مفهومة من اللفظ في محلِّ النطق، ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ»[٥].

---

(١) شرح التلويح على التوضيح (١/ ٢٤٨).
(٢) فواتح الرحموت (١/ ٤١٣).
(٣) الوضيح مع شرح التلويح (١/ ٢٤٣).
(٤) المرآة على مرقاة الأصول (٢/ ٧٤).
(٥) الإحكام، للآمدي (٣/ ٧٣، ٧٤).

وبالنظر إلى تعريف الآمدي نرى أنه لم يجعل المنطوق غير الصريح، من المنطوق، ولا من المفهوم؛ بل قسيما لهما[١].

٣ ـ ابن الحاجب (٦٤٦): حيث قال: «المنطوق ما دلَّ عليه اللفظ في محلِّ النطق»[٢]، وتابعه عليه المرداوي (٨٨٥)[٣]، وابن النجار[٤]، والشوكاني[٥].

وبالنظر إلى التسلسل التاريخي للمصطلح يمكن أن نقول:

التطور الذي طرأ على المصطلح في موضعين:

الأول: في القيد الذي ذكره الآمدي حيث قال: «المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محلِّ النطق».

وعليه فإن الأحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء مفهومة من اللفظ في محل النطق ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ.

الثاني: ما اختاره صدر الشريعة حيث اعتبر ما سيق الكلام له سوقاً أصليّاً يسمى عبارة نصٍّ، وما سيق له الكلام تبعاً من قبيل الإشارة، وقد خالف بذلك جمهورَ الحنفية.



(١) التقرير والتحرير (١/ ٣١٧).
(٢) رفع الحاجب (٣/ ٤٨٣).
(٣) التحبير شرح التحرير (٦/ ٢٨٦٧).
(٤) الكوكب المنير (٢/ ١٠٢).
(٥) إرشاد الفحول (٢/ ٣٦).



المبحث السابع عشر

دلالة المطابقة

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

دلالة المطابقة مركب إضافي من كلمتين (دلالة ومطابقة).

الدلالة قال ابن فارس: «دل: الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمارة تتعلمها من قولهم: دللت فلاناً على الطريق، والدليل: الأمارة في الشيء، وهو بيِّن الدلالة والدلالة»(١).

فالدلالة بمعنى الإبانة، والهداية.

والدلالة اصطلاحاً: كون الشيء بحالة يلزم من العلم بها العلم بشيءٍ آخرَ(٢).

والمطابقة في اللغة:

قال ابن فارس: «طبق: الطاء والباء والقاف أصل صحيح واحد، وهو يدلُّ على وضع شيء مبسوط على مثله حتى يغطيه، من ذلك الطَّبَق، تقول: أطبقْت الشيء على الشيء، فالأول طَبَق للثاني، وقد تطابقَا.

ومن هذا قولهم: أطبق الناس على كذا، كأن أقوالهم تساوت حتى لو صير أحدهما طبقاً للآخر لصلح»(٣).

الطبق غطاء كل شيء، والجمع أطباق، وقد أطبقه وطبقه انطبق وتطبق غطاه.

والمطابقة: الموافقة، وتطابق الشيئان تساويَا، والمطابقة الموافقة، والتطابق الاتفاق(٤).

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٢/ ٢٥٩).
(٢) نهاية السول (١/ ١٧٨).
(٣) معجم مقاييس اللغة (٣/ ٤٣٩).
(٤) انظر: لسان العرب (١٠/ ٢٠٩)، القاموس المحيط (١/ ١١٦٥).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

يمكن أن نقول: إن أول من ذكره فيمن وقفت عليه من الأصوليين هو الإمام الغزالي (٥٠٥) حيث قال: «المطابقة، والتضمن، والالتزام، فإن لفظ البيت يدلُّ على معنى البيت بطريق المطابقة»[١].

ونرى هنا أنه عرَّفها بالمثال.

وهو في الأصل مصطلح منطقي، لكن الغزالي هو أول من أدخله على علم الأصول.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من ذكره فيمن وقفت عليه من الأصوليين هو الامام الغزالي (٥٠٥) حيث قال: «المطابقة، والتضمن، والالتزام، فإن لفظ البيت يدلُّ على معنى البيت بطريق المطابقة»[٢].

ونرى الغزالي هنا عرَّفه بالمثال، وتابعه على تعريفه بالمثال ابن قدامة[٣]، والمرداوي[٤].

ثم جاء الرازي فقال: «اللفظ إما أن تعتبر دلالته بالنسبة إلى تمام مسماه... فالأول هو المطابقة»[٥].

وتابعه ابن الحاجب[٦]، البيضاوي[٧]، وابن النجار[٨]، وغيرهم.

واعترض عليه المرداوي بقوله: «ويقع في عبارة كثير من العلماء كالرازي، والبيضاوي، ...... على تمام مسماه، وهي قاصرة لخروج ما لا جزء له

---

(١) المستصفى (١/ ٢٥).

(٢) حيث قال: (فالمطابقة كدلالة لفظ البيت على معنى البيت). روضة الناظر (١/ ١٤).

(٣) حيث قال: «ودلالة اللفظ الوضعية على مسماه مطابقة؛ أي: دلالة مطابقة، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق». التحبير شرح التحرير (١/ ٣١٨).

(٤) التحبير شرح التحرير (١/ ٣١٨).

(٥) المحصول، للرازي (١/ ٢٩٩).

(٦) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (١/ ٣٥٢).

(٧) منهاج الوصول مع شرح نهاية السول (١/ ١٧٤).

(٨) الكوكب المنير شرح مختصر التحرير (١/ ٥٩).

كاسم الله، والجوهر الفرد، وسائر البسائط، فلا يقال فيه: تمام، فإنه لا جزء له»[١].

ثم جاء الآمدي وعرَّفه بقوله: «واللفظية إما أن تعتبر بالنسبة إلى كمال المعنى الموضوع له اللفظ، أو إلى بعضه، فالأول دلالة المطابقة كدلالة لفظ الإنسان على معناه»[٢].

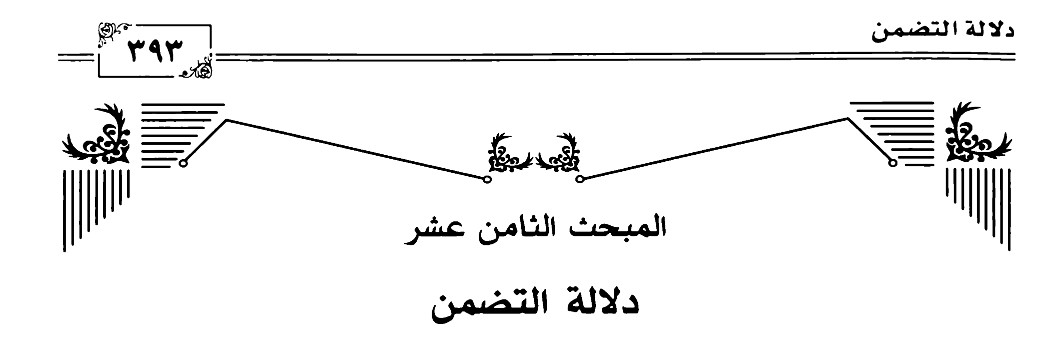
وقريب منه تعريف الزركشي[٣]، والشوكاني[٤].

ويمكن أن نقول إن التعريف المختار لدلالة المطابقة أن نقول: هي دلالة اللفظ على تمام المعنى الموضوع له اللفظ، كدلالة الرجل على الإنسان الذكر، والمرأة على الإنسان الأنثى، وهكذا كدلالات الأسماء على مسمياتها التي وضعت لها.

وسميت مطابقة لتطابق الوضع والفهم، فالمفهوم من اللفظ هو عين المعنى الموضوع له اللفظ.



(١) التحبير شرح التحرير (١/٣١٨).
(٢) الإحكام، للآمدي (١/٣٦).
(٣) حيث قال: «اللفظ إما أن يدل على تمام ما وضع له، أولاً، والأول المطابقة كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق». البحر المحيط (١/٤١٧).
(٤) حيث قال: «دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة». إرشاد الفحول (١/٥٣).



المبحث الثامن عشر

دلالة التضمن

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

سبق وأن مرَّ بنا معنى الدلالة.

أما التضمن فقال ابن فارس: «ضمن: الضاد والميم والنون أصل صحيح، وهو جعل الشيء في شيء يحويه، من ذلك قولهم: ضمنت الشيء، إذا جعلته في وعائه»(١).

وضمن الشيء وبه كعلم ضمانا وضمنا فهو ضامن وضمين، وتضمنه؛ أي: اشتمل عليه(٢).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من ذكر هذا المصطلح فيمن وقفت عليه من الأصوليين، هو الإمام الغزالي حيث قال: «المطابقة، والتضمن، والالتزام، فإن لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدل على السقف وحده بطريق التضمن؛ لأن البيت يتضمن السقف؛ لأن البيت عبارة عن السقف، والحيطان»(٣).

ونرى هنا أنه عرَّفها بالمثال.

وهو في الأصل مصطلح منطقي، لكن الغزالي هو أول من أدخله على علم الأصول.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من ذكره فيمن وقفت عليه من الأصوليين هو الإمام

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٣/ ٣٧٢).

(٢) انظر: لسان العرب (١٣/ ٢٥٧)، القاموس المحيط (١/ ١٥٦٤).

(٣) المستصفى (١/ ٢٥).

الغزالي (٥٠٥) حيث قال: «المطابقة، والتضمن، والالتزام، فإن لفظ البيت يدلُّ على معنى البيت بطريق المطابقة»[١].

ونرى الغزاليَّ هنا عرَّفه بالمثال، وتابعه على تعريفه بالمثال ابن قدامة[٢]، والآمدي[٣]، ابن السبكي[٤]، والمرداوي[٥].

ثم جاء الرازي وعرفه بقوله: «اللفظ إما أن تعتبر دلالته بالنسبة إلى تمام مسماه، أو بالنسبة إلى ما يكون داخلاً في المسمى من حيث هو كذلك، والثاني هو التضمن»[٦].

قال الزركشي: «قيَّد فخر الدين دلالة التضمن بقوله: (من حيث هو كذلك)، واحترز به عن دلالة اللفظ على الجزء، أو اللازم بطريق المطابقة إذا كان اللفظ مشتركاً بين الكلِّ والجزء، أو بين الكلِّ واللازم»[٧].

وعرَّفه ابن الحاجب (٦٤٦) حيث قال: «دلالته اللفظية على جزئه»[٨].

وعرَّفه القرافي (٦٨٤) بقوله: «فهم السامع من كلام المتكلم جزء مسماه»[٩].

وتابعهم على التعريفات السابقة جلّ الأصوليين.

ويمكن أن نقول إن التعريف المختار: إن دلالة التضمن فهم السامع من كلام المتكلم جزءَ مسماه[١٠].

---

(١) المستصفى (١/ ٢٥).

(٢) حيث قال: «والتضمن كدلالته على السقف، ودلالة لفظ الإنسان على الجسم». روضة الناظر (١/ ١٤).

(٣) حيث قال: «والثاني دلالة التضمن كدلالة لفظ الإنسان على ما في معناه من الحيوان أو الناطق». الإحكام، للآمدي (١/ ٣٦).

(٤) حيث قال: «إما أن يكون على جزء مسماه أولاً، والأول دلالة التضمن كدلالة البيت على الجدار فقط». الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٢٩٤).

(٥) حيث قال: «ودلالة اللفظ على جزء مسماه: دلالة تضمن، كدلالة الإنسان على حيوان فقط، أو ناطق فقط، سمي بذلك لتضمنه إياه؛ لأنه يدل على الجزء الذي في ضمنه، فيكون دالاً على ما في ضمنه». التحبير شرح التحرير (١/ ٣١٩).

(٦) حيث قال: «ودلالة اللفظ على جزء مسماه: دلالة تضمن، كدلالة الإنسان على حيوان فقط، أو ناطق فقط». المحصول، للرازي (١/ ٢٩٩).

(٧) البحر المحيط (١/ ٤١٧).

(٨) مختصر ابن الحاجب (١/ ١٢٠).

(٩) شرح تنقيح الفصول (ص٢٤).

(١٠) شرح تنقيح الفصول (ص٢٤).



المبحث التاسع عشر

دلالة الاقتضاء «اقتضاء النص»

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا معنى الدلالة.

أما الاقتضاء:

قال ابن فارس: «قضى: القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح يدلُّ على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته»(١).

الاقتضاء مأخوذ من قضى يقضي بمعنى حكم، وفصل، وأمر، وأدَّى وبيّن.

والاقتضاء الطلب والاستدعاء، وقولهم: اقتضى الدين؛ أي: طلبه، واقتضى أمراً استلزمه واستدعاه وتطلبه(٢).

وسميت دلالة الاقتضاء بهذا الاسم للعلاقة بين الاسم ومسماه، فالاقتضاء في اللغة هو الطلب، فإذا استدعى النص معنىً أو حكماً لم يذكر في ثناياه، وكانت صحة النص متوقفةً على تقدير هذا المعنى أو الحكم، فإن النص يطلبه؛ أي: يقتضيه، وتسمى دلالة اللفظ عليه دلالة اقتضاء؛ ولهذا سميت هذا الدلالة بهذا الاسم، وسمي المعنى المقدر (مقتضى)(٣).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن أشار إلى هذا المصطلح بالمعنى من الأصوليين، وذكر تعريفاً له الدبوسي (٤٣٠) حيث قال: «زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناها ولا يلغو»(٤).

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/٩٩).

(٢) انظر: لسان العرب (١٥/١٨٦)، القاموس المحيط (١/١٧٠٧).

(٣) انظر: كشف الأسرار (١/١١٨). (٤) تقويم الأدلة (ص١٣٦).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح الاقتضاء جعله أكثر الأصوليين المعنى اللازم للنص، سواء مما وجب تقديره لصدق الكلام، أو صحته عقلاً، أو صحته شرعاً، جعلوا كل ذلك قسماً واحداً، جاء بعض الحنفية فضيّق في مفهوم دلالة الاقتضاء فأطلق المقتضى على المعنى اللازم للنص مما وجب تقديره شرعاً، أو صحته عقلاً، ثم ضيق أيضاً فأطلق المقتضَى على المعنى اللازم للنص مما وجب تقديره شرعاً، وإليك التفصيل فيما يأتي:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من ذكر هذا المصطلح من الأصوليين وذكر تعريفاً له الدبوسي (٤٣٠) حيث قال: «زيادة على النص، لم يتحقق معنى النص بدونها، فاقتضاها النص ليتحقق معناها، ولا يلغو».

وقريب منه تعريف:

١ ـ **الباجي (٤٧٤)**: حيث قال: «هو الضمير الذي لا يتم الكلام إلا به»[(١)].

٢ ـ **الشيرازي (٤٦٧)**: حيث قال: «وهو ما دلَّ عليه اللفظ من الضمير الذي لا يتم الكلام إلا به»[(٢)].

٣ ـ **الرازي (٦٠٦)**: حيث قال: «إما أن يكون شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة، أو تابعاً له، فإن كان الأول، فهو المسمى بدلالة الاقتضاء»[(٣)].

ونرى هنا أنهم عرَّفوه بأنه إضمار في الكلام لا يتم الكلام إلا به، لكنهم لم يذكروا أقساماً لها.

وجاء الغزالي (٥٠٥) وقال: «الضرب الأول ما يسمى اقتضاء، وهو الذي لا يدلُّ عليه اللفظ، ولا يكون منطوقاً به، ولكن يكون من ضرورة اللفظ، إما من حيث لا يمكن كون المتكلم صادقاً إلا به، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به، أو من حيث يمتنع نبوته عقلا إلا به»[(٤)].

ونرى هنا أنه ذكر أقسام دلالة الاقتضاء وقريب منه تعريف:

---

(١) الإشارة (١/ ٢٣)، لكنه سماه لحن الخطاب.

(٢) اللمع في أصول الفقه (١/ ٢٤) لكنه سماه لحن الخطاب.

(٣) المحصول، للرازي (١/ ٣١٨).

(٤) المستصفى (٢/ ١٩٢).

١ - **الآمدي (٦٣١)**: حيث قال: «دلالة الاقتضاء وهي ما كان المدلول فيه مضمراً إما لضرورة صدق المتكلم وإما لصحة وقوع الملفوظ به»[(١)].

٢ - **ابن الحاجب (٦٤٦)**: حيث قال: «أن يتوقف الصدق، أو الصحة العقلية، أو الشرعية عليه دلالة اقتضاء»[(٢)].

٣ - **وابن النجار (٩٧٢)**: حيث قال: «وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: اقتضاء وإشارة وتنبيه. . . . أما الأول دلالة اللفظ على معنىً مقصوداً للمتكلم، متضمَّناً يتوقف عليه صدقه، أو صحته عقلاً، أو صحته شرعاً»[(٣)].

وإذا نظرنا فيما سبق من التعاريف نقول: إن جمهور المتكلمين، وتابعهم الدبوسي، جعلوا المعنى اللازم، سواء ما وجب تقديره لصدق الكلام، أو صحته عقلاً، أو شرعاً جعلوا كل ذلك قسماً واحداً أطلقوا عليه اسم المقتضَى، وهم إذا فعلوا ذلك جعلوا المحذوف من باب المقتضى فادخلوه فيه ولم يفرِّقوا بينهما.

يقول البخاري: «اعلم أن عامة الأصوليين من أصحابنا وجميع أصحاب الشافعي وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمر في الكلام لتصحيحه ثلاثة أقسام ما أضمر ضرورة صدق المتكلم. . . . .، وما أضمر لصحته عقلا. . . .، وما أضمر لصحته شرعاً. . . وسموا الكل مقتضى، ولهذا قالوا: في تحديده هو جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق».

وقال أيضاً: (اعلم أن عامة الأصوليين من أصحابنا المتقدمين، وأصحاب الشافعي، وغيرهم، جعلوا المحذوف من باب المقتضى، ولم يفصِّلوا بينهما)[(٤)].

جاء بعض متأخري الحنفية فقالوا: إن دلالة الاقتضاء هي دلالة اللفظ على معنىً مقدَّرٍ لازم للمعنى المنطوق متقدم عليه، مقصود للمتكلم يتوقف على تقديره صحة الكلام شرعاً، فهي محصورة عندهم في اللازم العقلي المقدر لضرورة تصحيح الكلام شرعاً، دون ما يتوقف عليه صدق الكلام وصحته عقلاً.

فقال البزدوي (٤٨٢) في تعريفه: «وأما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطاً

---

(١) الإحكام، للآمدي (٣/ ٧٢).
(٢) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٣/ ٤٨٣).
(٣) شرح الكوكب المنير (٣/ ٤٧٤). (٤) كشف الأسرار (١/ ١٢٠) وما بعدها.

لصحة المنصوص عليه»(١)، وتابعه: الأخسيكثي(٢)، الخبازي(٣).

واعترض البخاري على من قصر المقتضى على ما يتوقف عليه صدق الكلام شرعاً فقط، بأنه ينبغي أن يزيد في التعريف قيداً ليصير به الحدُّ مانعاً، بأن يقول: «وأما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطاً لصحة النصوص عليه شرعاً»(٤).

وردَّ عليه بأن فخر الإسلام إنما حذف هذا القيد لأن الصحة في الأصول إذا أطلقت يراد بها الصحة الشرعية(٥).

وعرَّفها السرخسي (٤٨٣) بقوله: «وهو المقتضى، وهو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيداً، أو موجباً للحكم وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم»(٦).

وقريب منهم تعريف السمرقندي (٥٣٩) إلا أنه أضاف قيداً في التعريف قال فيه: «ما أضمر لتصحيح الكلام شرعاً بأنَّ تعلُّقَ الكلام حكمٌ شرعي»(٧).

وتابعه ابن الساعاتي (٦٩٤)، وملا خسرو (٨٨٥)(٨).

وذهب بعض علماء الحنفية إلى أن المقتضى ما ثبت ضرورة صحة الكلام شرعاً أو عقلاً وإليه ذهب النسفي(٩)، وبعد هذا استقرَّ المصطلح.

مما سبق في التسلسل التاريخي للمصطلح يمكن أن نقول: إن هذا المصطلح مرَّ **بثلاث مراحل**:

الأولى: تشمل المعنى اللازم للنص، سواء مما وجب تقديره لصدق الكلام، أو صحته عقلاً، أو صحته شرعاً، جعلوا كل ذلك قسماً واحداً، أطلقوا عليه اسم المقتضَى، وهذا المسلك سار عليه جمهور المتكلمين، ومتقدمو الحنفية.

---

(١) أصول البزدوي (١/ ١٢٣).

(٢) المُذهب في أصول المذهب على المنتخب (١/ ١٤٧).

(٣) المغني في أصول الفقه (ص١٥٨).

(٤) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (٢/ ٣٥٠).

(٥) المرآة على المرقاة (ص١٧٣).

(٦) أصول السرخسي (١/ ٢٤٨).

(٧) ميزان الأصول (ص٤٢٠).

(٨) حيث قال: ما دل على اللازم المحتاج إليه شرعاً. حاشية مرآة الأصول (١٦٧).

(٩) ميزان الأصول (ص٤٢٠).

الثانية: جاء بعض متأخري الحنفية فقصروا المقتضى على المعنى اللازم للنص مما وجب تقديره شرعاً.

ومن اختار هذا المسلك البزدوي وجماعة من الحنفية.

الثالثة: جاء قلةٌ من متأخري الحنفية فقصروا المقتضى على المعنى اللازم للنص مما وجب تقديره شرعاً، أو صحته عقلاً.

ومن سلك هذا المسلك النسفي وغيره.

بعده صار الأصوليون يدورون حول هذه المسالك وإن كان المسلك الأول أكثر الاختيار له.





المبحث العشرون

دلالة الإشارة «إشارة النص»

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا معنى الدلالة.

أما الإشارة يقال: أشار الرجل، يشير إشارة إذا أومأ بيده.

ويقال: شوّرت إليه بيدي، وأشرت إليه؛ أي: لوحت إليه، وأشار إليه بيده أومأ إليه، وأشار عليه بالرأي إذا وجهه إليه(١).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن أشار إلى هذا المصطلح هو الإمام الشافعي (٢٠٤) حيث قال: «وتكلم ﷺ بالشيء تعرفه بالمعنى، دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها ـ أي العرب ـ من أعلى كلامها؛ لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها»(٢).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من وقفت عليه ممن أشار إلى هذا المصطلح هو

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٣/ ٢٢٦)، لسان العرب (٤/ ٤٣٤)، القاموس المحيط (ص٥٤٠).

(٢) الرسالة (ص٥٢)، ومما يمكن أن نذكره في هذا المطلب ما رواه ابن جرير قال: رفع إلى عثمان ﷺ امرأة ولدت لستة أشهر، فقال: إنها رفعت إلي امرأة، لا أراها إلا قد جاءت بشر ـ أو نحو هذا ـ ولدت لستة أشهر! فقال ابن عباس ﷺ: إذا أتمت الرضاع كان الحمل لستة أشهر. قال: وتلا ابن عباس: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، فإذا أتمت الرضاع كان الحمل لستة أشهر، فخلى عثمان سبيلها. تفسير الطبري (٥/ ٣٤).

فقد استدل ابن عباس ﷺ بدليل الإشارة على أن أقل الحمل ستة أشهر. انظر: تقويم الأدلة (ص١٣١).

الإمام الشافعي، بعد ذلك تتابع العلماء على ذكر هذا المصطلح والتعريف به، وأول من وقفت عليه ممن ذكر المصطلح وعرَّفه هو الدبوسي (٤٣٠): حيث قال: «والثابت بإشارة النص وهو ما لا يوجبه سياق الكلام، ولا يتناوله، ولكن يوجبه الظاهر نفسه بمعناه من غير زيادة أو نقصان»[١].

وقريب منه تعريف:

١ ـ **البزدوي (٤٨٢)**: حيث قال: «والاستدلال بإشارته، هو العمل بما ثبت بنظمه لغة، لكنه غير مقصود، ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه»[٢].

٢ ـ **السرخسي (٤٨٣)**: حيث قال: «والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان»[٣].

٣ ـ **الآمدي (٦٣١)**: حيث قال: «وأما إن كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الإشارة»[٤].

٤ ـ **ابن الهمام (٩٦١)**: حيث قال: «دلالة اللفظ على ما لم يقصد به أصلاً إشارة، وقد يتأمل»[٥].

٥ ـ **الشوكاني (١٢٥٠)**: حيث قال: «دلالة الإشارة حيث لا يكون مقصوداً للمتكلم»[٦].

٦ ـ **الشنقيطي** حيث قال: «إشارة اللفظ إلى معنى ليس مقصوداً بالأصالة؛ بل بالتبع، مع أنه لم تدع إليه ضرورة لصحة الاقتصار على المذكور دون تقديره»[٧].

وبالنظر في التعريفات السابقة يمكن أن نقول:

إن دلالة الإشارة من باب اللازم، وغير مقصودة لم يُسَقِ النص لها، وذكر بعضهم أنها تُدرك بالتأمل فيها.

وقد أورد الصنعاني اعتراضاً على ما ذكره العلماء في تعريف دلالة الإشارة فقال: «إن جعلهم اللازم في دلالة الإشارة غير مقصود للمتكلم، محلٌّ نظر، وكيف

---

(١) تقويم الأدلة (ص١٣١).
(٢) أصول البزدوي (ص١١).
(٣) أصول السرخسي (١/ ٢٣٦).
(٤) الإحكام، للآمدي (٣/ ٧١).
(٥) تقويم الأدلة (ص١٣١).
(٦) تقويم الأدلة (ص١٣١).
(٧) تقويم الأدلة (ص١٣١).

يحكم على شيء يؤخذ من كلام الله، أنه لم يقصده تعالى، وتثبت به أحكام شرعية. . . . . وقد ذاكرت بعض شيوخي بهذا، ومن أتوسم فيه الإدراك، فما وجدت ما يشفي مع هذا الاتفاق من أئمة الأصول عليه»[١].

ويمكن أن يجاب عنه أن مراد الأصوليين بقولهم ليس مقصوداً للشارع أي قصداً أصلياً؛ بل قصده بالتبع، وقد أفصح عنه الشيخ الشنقيطي في تعريفه.



---

(١) إجابة السائل شرح بغية الآمل (ص٢٣٨).



المبحث الحادي والعشرون

دلالة الإيماء

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الإيماء من ومأ يمأ ومأ؛ أي: أشار، والإيماء أن تومئ برأسك أو بيدك، كما يؤمئ المريض في الركوع والسجود، وومأت إليه أشرت إليه، وومأت على القوم، همجت عليهم(١).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن ذكر مصطلح دلالة الإيماء هو الغزالي (٥٠٥) حيث قال: «فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، فإنه كما فُهم وجوب القطع والجلد على السارق والزاني وهو المنطوق به، وفهم كون السرقة والزنا علة للحكم، وكونه علةً غير منطوق به لكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾﴾ [الانفطار: ١٣]؛ أي: لبرهم، وكذلك كل ما خرج مخرج الذم والمدح والترغيب والترهيب، وكذلك إذا قال: ذُمَّ الفاجر وامدح المطيع وعظِّم العالم، فجميع ذلك يفهم منه التعليل من غير نطق به، وهذا قد يسمى: **إيماء**»(٢).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من ذكر هذا المصطلح وعرَّفه من الأصوليين هو الغزالي، وقريب منه تعريف:

---

(١) انظر: لسان العرب (١/ ٢٠١)، تاج العروس (١/ ٥٠٠).

(٢) المستصفى (٢/ ١٩٤، ١٩٥).

١ ـ **ابن قدامة (٦٢٠)**: حيث قال: «فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب. . . . يسمى إيماء»[(١)].

٢ ـ **الأمدي (٦٣١)**: حيث قال: «دلالة الإيماء هي المفهوم في محلٍّ تناوله اللفظَ نطقاً»[(٢)].

٣ ـ **ابن الحاجب (٦٤٦)**: حيث قال: «الإيماء اقتران الوصف بالحكم»[(٣)].

٤ ـ **الأصفهاني (٧٤٩) حيث قال: «الإيماء ما وضع له اللفظ ولا يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً»[(٤)]، وتابعه على ذلك ابن النجار[(٥)].**

٥ ـ **الزركشي (٧٩٤)**: حيث قال: «الإيماء والتنبيه وهو يدلُّ على العلية بالالتزام؛ لأنه يفهمها من جهة المعنى لا اللفظ»[(٦)].

٦ ـ **الشوكاني (١٢٥٠)**: حيث قال: «ودلالة الإيماء أن يقترن اللفظ بحكم، لو لم يكن للتعليل لكان بعيداً»[(٧)].

ومن خلال النظر في التعاريف السابقة يظهر لنا أن دلالة الإيماء تقترن بتعليل الأحكام، ولذلك نجد العلماء يتحدثون عن هذه الدلالة في باب القياس ضمن مسالك التعليل.

ويمكن أن نختار تعريف الأصفهاني (٧٤٩) حيث قال: ما وضع له اللفظ ولا يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً.



---

(١) روضة الناظر (ص٢٦٣).

(٢) الإحكام (٣/ ٧١).

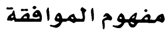
(٣) رفع الحاجب (٣/ ٤٨٨).

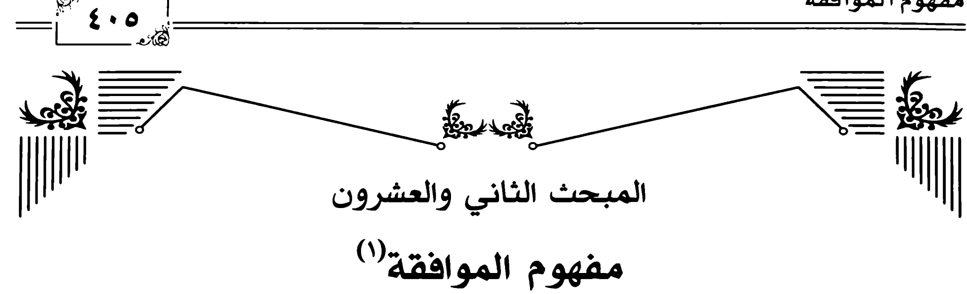
(٤) بيان المختصر (٢/ ٤٣٤).

(٥) شرح الكوكب المنير (٣/ ٤٧٤).

(٦) البحر المحيط (٤/ ١٧٨).

(٧) إرشاد الفحول (٢/ ٣٧).





المبحث الثاني والعشرون

مفهوم الموافقة[١]

المطلب الأول: في المعنى اللغوي للمصطلح:

مفهوم الموافقة مركب إضافي من كلمتين: كلمة (مفهوم) وكلمة (موافقة).

فالمفهوم: اسم مفعول من الفهم، وهو معرفتك الشيءَ بالقلب، والفهم تصور المعنى من اللفظ، وقيل هيئة للنفس تحقق بها ما يحسن[٢].

قال ابن فارس: «فهم: الفاء والهاء والميم علم الشيء، كذا يقول أهل اللغة»[٣].

أما الموافقة في اللغة: الملائمة والموافقة.

قال ابن فارس: «وفق: الواو والفاء والقاف كلمة تدلُّ على ملاءمة الشيئين، منه الوفق: الموافقة»[٤].

وجاء في «لسان العرب»: «وفق: الوفاق الموافقة، والتوافق الاتفاق والتظاهر، قال ابن سيده: وفق الشيء ما لاءمه وقد وافقه موافقة ووفاقاً»[٥].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح

أول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح من الأصوليين هو الإمام الشافعي فيما حكاه عنه الجويني حيث قال: «والشافعي قائلٌ به، وقد فصَّله في «الرسالة»

---

(١) مفهوم الموافقة له عدة أسماء: مفهوم الموافقة وهو عند جمهور الأصوليين، ويسمى دلالة النص عند الأحناف، ويسمى أيضاً فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ولحن القول، ومفهوم الخطاب، ومفهوم الأولى، والتنبيه.

(٢) انظر: لسان العرب (١٢/٤٥٩)، تاج العروس (١٧/٥٤٦).

(٣) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٤/٤٥٧).

(٤) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٦/١٢٨).

(٥) لسان العرب (١٠/ ٣٨٢).

أحسن تفصيل، ونحن نسرد معاني كلامه، فمما ذكره أن قال: المفهوم قسمان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، أما مفهوم الموافقة فهو ما يدلُّ على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى»[١].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لهذا المصطلح:

مصطلح مفهوم الموافقة من الأصوليين من قيَّده بالأولوي، ومنهم من جعله يشمل الأولوي والمساوي، ومنهم من صرَّح بأنه ثابت باللغة، ومنهم من لم يذكر ذلك، وإليك التفصيل على النحو التالي:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من ذكره من الأصوليين هو الإمام الشافعي فيما حكاه عنه الجويني حيث قال: «والشافعي قائلٌ به، وقد فصَّله في «الرسالة» أحسن تفصيل، ونحن نسرد معاني كلامه، فمما ذكره أن قال: المفهوم قسمان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، أما مفهوم الموافقة فهو ما يدلُّ على أن الحكم في المسكوت عنه، موافق للحكم في المنطوق به من جهة الأولى»[٢].

ونرى هنا أن الشافعي قيَّده بكونه أولى من جهة الحكم، فيكون مفهوم الموافقة عنده خاصّاً بالأولى دون المساوي.

وتابعه السمعاني حيث قال: «فأما فحوى الخطاب ما عُرف به غيره على وجه البيِّنة وطريق الأولى»[٣]، والطوفي حيث قال: «فهم الحكم في غير محلِّ النطق بطريق الأولى هو مفهوم الموافقة»[٤].

ثم ترك الأصوليون اشتراط الأولوية وانقسموا إلى فريقين:

الأول: من ذكر بأن مفهوم الموافقة ثابت باللغة، وممن سار على هذا من الأصوليين:

١ ـ **الدبوسي**: حيث قال: «ما ثبت بالاسم المنصوص عليه عيناً، أو معنىً بلا خلل فيه، ولكن في مسمىً آخر هو غير منصوص عليه، فمن حيث كان الموجب

---

(١) البرهان في أصول الفقه (١/٢٩٨)، وانظر الإبهاج (١/٤٨٩).

(٢) البرهان في أصول الفقه (١/٢٩٨)، وانظر الإبهاج (١/٤٨٩).

(٣) قواطع الأدلة في الأصول (١/٢٣٦). (٤) شرح مختصر الروضة (٢/٧١٤).

ثابتاً بمعنى النص لغة بلا خلل لم يكن الحكم في المحل الذي لا نص فيه ثابتاً قياساً شرعياً؛ لأن معناه بلا خلل فيه معروف باللغة لا بالشريعة»[١].

٢ ـ **البزدوي (٤٨٢)**: حيث قال: «وأما الثابت بدلالة النص، فما ثبت بمعنى النص لغة، لا اجتهاداً ولا استنباطاً»[٢].

٣ ـ **السرخسي (٤٨٣)**: حيث قال: «فأما الثابت بدلالة النص فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطاً بالرأي»[٣].

٤ ـ **الغزالي (٥٠٥)**: حيث قال: «فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده»[٤].

٥ ـ **الآمدي**: حيث قال: «أما مفهوم الموافقة فما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت، موافقاً لمدلوله في محل النطق»[٥].

٦ ـ **ابن الهمام**: حيث قال: «المفهوم ما دلَّ على حكم منطوق لمسكوت، فهم مناطه بمجرد فهم اللغة»[٦].

الثاني: من لم يذكر أن حكم مفهوم الموافقة ثابت باللغة، وممن سار على هذا من الأصوليين:

١ ـ **الجصاص**: حيث قال: «ما يفيد من جهة الدلالة معنىً ليس اللفظ موضوعاً له»[٧].

٢ ـ **العكبري**: حيث قال: «أما مفهوم الخطاب فهو التنبيه بالمنطوق به على حكم المسكوت عنه»[٨].

٣ ـ **ابن الحاجب**: حيث قال: «الأول ـ الموافقة ـ أن يكون المسكوت موافقاً في الحكم»[٩].

---

(١) تقويم الأدلة (ص١٣٣).
(٢) أصول البزدوي (١/ ١١).
(٣) أصول السرخسي (١/ ٢٤١).
(٤) المستصفى (٢/ ١٩٥).
(٥) الإحكام، للآمدي (٣/ ٧٤).
(٦) التقرير والتحرير (١/ ١٤٧).
(٧) الفصول في الأصول (١/ ٢٩٠).
(٨) رسالة في أصول الفقه (١/ ٩٥).
(٩) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٣/ ٤٩١).

أما الشيرازي (٤٧٦) فاختار قولاً آخر حيث قال: «المفهوم ينقسم إلى قسمين: **الأول**: فحوى الخطاب وهو ما دل عليه اللفظ من جهة التنبيه، **والثاني**: لحن الخطاب وهو ما دلَّ عليه اللفظ من الضمير الذي لا يتم الكلام إلا به»(١)، وتابعه الشوكاني(٢).

وقريب منهم اختار صاحب «جمع الجوامع» حيث يرى: أن المسكوت عنه إذا كان أولى بالحكم من المنطوق به يسمى المفهوم فحوى الخطاب، وإذا كان مساوياً له يسمى لحن الخطاب(٣).

ولعلَّ أشمل التعاريف لمفهوم الموافقة أن يقال: هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وموافقته له نفياً وإثباتاً لاشتراكهما في معنىً يدرك بمجرد معرفة اللغة، دون الحاجة إلى بحث واجتهاد(٤).

يمكن أن نقول من خلال ما سبق:

أولاً: إن هذا المصطلح أول ما أطلق كان خاصّاً بالأولوية، ثم أطلقه المتأخرون على الأولوي والمساوي.

ثانياً: إن تسمية العلماء لهذا المصطلح تعددت، وكلها تدلُّ على الأولوي والمساوي، إلا أن الشيرازي وتابعه بعض الأصوليين يفرِّقون في التسمية بين المفهوم الأولوي والمساوي، فيقولون: إن المسكوت عنه إذا كان أولى بالحكم من المنطوق به يسمى المفهوم فحوى الخطاب، وإذا كان مساوياً له يسمى لحن الخطاب.



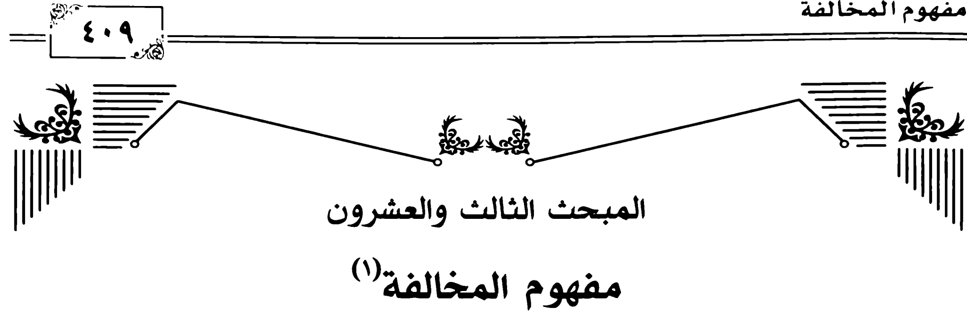
---

(١) اللمع في أصول الفقه (١/ ٢٤).

(٢) فمفهوم الموافقة: (حيث يكون المسكوت عنه موافقاً للملفوظ به، فإن كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى فحوى الخطاب، وإن كان مساوياً فيسمى لحن الخطاب). إرشاد الفحول (٢/ ٣٧).

(٣) جمع الجوامع مع المحلي (١/ ٢٤٠، ٢٤١).

(٤) تفسير النصوص (١/ ٦٠٧، ٦٠٨).



المبحث الثالث والعشرون

مفهوم المخالفة[١]

المطلب الأول: التعريف اللغوي للمصطلح:

مركب إضافي من كلمتين (مفهوم) و(مخالفة)، وسبق أن مرَّ معنى كلمة المفهوم لغة.

أما المخالفة لغةً: من الخلاف، وهو ضد الاتفاق، فالمخالفة إذاً ضد الموافقة[٢].

والمخالفة اصطلاحاً: أن تكون الكلمة على خلاف القانون المستنبط من تتبع لغة العرب، كوجوب الإعلال، في نحو: قام، والإدغام، في نحو مدَّ[٣].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من ذكر هذا المصطلح من الأصوليين هو الإمام الشافعي فيما حكاه عنه الجويني حيث قال: «والشافعي قائلٌ به، وقد فصله في «الرسالة» أحسن تفصيل، ونحن نسرد معاني كلامه، فمما ذكره أن قال: المفهوم قسمان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، .... وأما مفهوم المخالفة فهو ما يدلُّ من جهة كونه مخصصاً بالذكر»[٤].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول أطلق هذا المصطلح هو الإمام الشافعي فيما حكاه

---

(١) لهذا المصطلح عدة أسماء عند الأصوليين منها: المفهوم، المخالفة، مفهوم الخطاب، دليل الخطاب، مفهوم المخالفة، فحوى الخطاب، لحن الخطاب، تنبيه الخطاب، التخصيص بالذكر أو المخصوص بالذكر.

(٢) انظر: لسان العرب (٩/ ٨٢)، المصباح المنير (١/ ١٧٩).

(٣) التعريفات (١/ ٢٦٤).

(٤) البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٩٨)، وانظر الإبهاج: (١/ ٤٨٩).

عنه الجويني حيث قال: «والشافعي قائلٌ به، وقد فصله في «الرسالة» أحسن تفصيل، ونحن نسرد معاني كلامه، فمما ذكره أن قال: المفهوم قسمان: مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، .... وأما مفهوم المخالفة فهو ما يدل من جهة كونه مخصصاً بالذكر»(١).

وقريب منه تعريف ابن فورك (٤٠٦)، إلا أنه زاد قيداً في التعريف بيَّن فيه أن المخالفة في الحكم تكون عن طريق النفي حيث قال: «تعليق الحكم على الاسم يدلُّ ذلك على انتفائه عمن عدا ذلك الاسم»(٢).

وقريب منه تعريف:

١ - **أبو الحسين البصري**: حيث قال: «دليل الخطاب هو أن يعلق الحكم على صفة الشيء فيدل على نفيه عما عداها»(٣).

٢ - **الغزالي**: حيث قال: «المفهوم ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه»(٤)، وتابعه ابن قدامه(٥)، والطوفي(٦).

واعتُرض عليهم بأن نفي الحكم عن الشيء، لا يدلُّ على إثبات نقيضه؛ بل يدلُّ على ما هو أعمُّ من ذلك.

ثم جاء ابن أبي زيد القيرواني (٣٨٦) فيما نقله عنه القرافي، وعرَّف مفهوم المخالفة بأنه ضد حكم المنطوق فقال: «هو إثبات ضد حكم المنطوق للمسكوت عنه»(٧).

وقد ناقش القرافي هذا التعريف بأنه غير جامع لكون الضد أخصَّ من إثبات النقيض، وبيان ذلك أن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا

---

(١) البرهان في أصول الفقه (١/٢٩٨)، وانظر الإبهاج: (١/٤٨٩).
(٢) إحكام الفصول (٢/٥٢١) وتابعه الباجي أيضاً.
(٣) المعتمد (١/٢٨٢). (٤) المستصفى (١/٢٦٥).
(٥) حيث قال: «الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عن ما عداه». روضة الناظر (١/٢٦٤).
(٦) حيث قال: «دلالة تخصيص شيء بحكم يدلُّ على نفيه عما عداه». شرح مختصر الروضة (٢/٧٢٣).
(٧) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٥٥).

تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٨٤]، على وجوب الصلاة على المسلم، غيرُ مُسلّم؛ لأن منطوق الآية يفيد تحريم الصلاة على المنافق، ونقيضه تحريم الصلاة على غيرهم من المسلمين وهو أعم من الوجوب أو مطلق الجواز أما تعيين الوجوب فيحتاج إلى دليل آخر(١).

ثم جاء الخطيب البغدادي (٤٦٢) وقرَّر أن الحكم في المفهوم يكون عن طريق المخالفة لا النفي حيث قال: «وأما دليل الخطاب فهو: أن يعلق الحكم على إحدى صفتَي الشيء، فيدلَّ على أن ما عداها بخلافه»(٢)، وتابعه أبو يعلى(٣).

وبقريب من التعريفين السابقين عرَّفه جمع من الأصوليين، منهم: ابن عقيل(٤)، والآمدي(٥)، وابن الحاجب(٦)، والأصفهاني(٧)، وابن السبكي(٨)، والبخاري(٩)، وابن النجار(١٠).

ثم جاء القرافي (٦٨٤) وعرَّف مفهوم المخالفة بأنه نقيض حكم المنطوق فقال في تعريفه: «هو إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه»(١١).

وتابعه الزركشي(١٢)، وابن الهمام(١٣).

ثم جاء في «المسودة» تعريف مفهوم المخالفة بأنه انعكاس حكم المنطوق فقال: «إذا علق الشارع الحكم بصفة أو غاية أو شرط دل على انعكاسه في جانب المسكوت»(١٤).

---

(١) شرح تنقيح الفصول (ص٥٥).
(٢) الفقيه والمتفقه (١/ ٢٥٨).
(٣) حيث قال: إذا علق بصفة فيدل على أن الحكم فيما عدا الصفة بخلافه. العدة (١/ ١٥٤).
(٤) الواضح (١/ ٣٧).
(٥) حيث قال: «ما يكون ملول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق». الإحكام، للآمدي (٣/ ٦٩).
(٦) حيث قال: «أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمذكور في الحكم». مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (ص٢٥٦).
(٧) بيان المختصر (٢/ ٤٤٤).
(٨) الإبهاج (٣/ ١٦٢).
(٩) كشف الإسرار (٢/ ٣٧٣).
(١٠) شرح الكوكب المنير (٣/ ٤٨٨).
(١١) شرح تنقيح الفصول (ص٥٥).
(١٢) حيث قال: «هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت». البحر المحيط (٣/ ٩٦).
(١٣) حيث قال: «دلالته على نقيض حكم المسكوت». التقرير والتحرير (١/ ١١٥).
(١٤) المسودة في أصول الفقه (١/ ٣٥١).

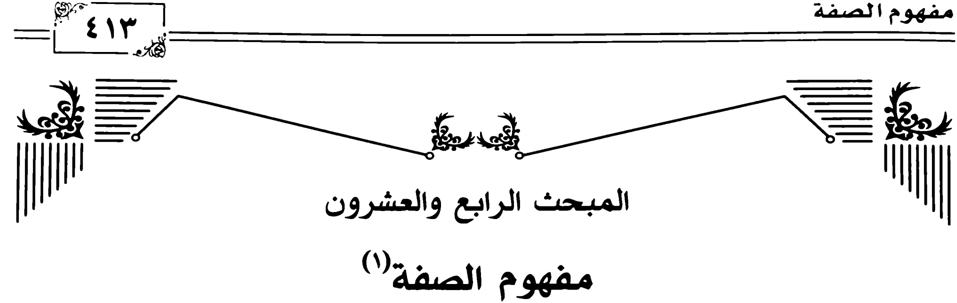
وأقرب الحدود لمفهوم المخالفة قولهم: هو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه[١].

فقوله: (دلالة اللفظ) جنس في التعريف يشمل دلالة الموافقة ودلالة المخالفة.

وقوله: (على ثبوت نقيض حكم...)، خرج به مفهوم الموافقة.

❁ ❁ ❁

(١) شرح تنقيح الفصول (ص٥٥).



المبحث الرابع والعشرون

مفهوم الصفة[١]

المطلب الأول: التعريف اللغوي للمصطلح:

مركب إضافي من كلمتين (مفهوم) و(صفة)، وسبق أن مرَّ معنا معنى كلمة المفهوم في اللغة.

وأما الصفة فمشتقة من وصف، من قولهم وصفت الشيء وصفاً نعته بما فيه، إذا بان نوعه أو بعض أحواله ومزاياه[٢].

قال ابن فارس: «وصف: الواو والصاد والفاء أصل واحد، هو تحلية الشيء، ووصفته أصفه وصفاً، والصفة: الأمارة اللازمة للشيء»[٣].

والصفة هي الحالة المنتقلة، والنعت لما كان من خُلُقٍ أو خَلْقٍ[٤].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح من الأصوليين هو الشيرازي (٤٧٦) حيث قال: «تعليق الحكم بإحدى صفتي الذات، يدلُّ على نفي الحكم عن

---

(١) جرت عادة الأصوليون أن يبدؤوا بمفهوم الصفة؛ لأنه رأس المفاهيم، وفي ذلك يقول ابن السبكي: «وهو مقدم المفاهيم ورأسها». الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٤٩٣).
بل قد حكى الجويني وغيره من الأصوليين أن المفاهيم جميعها يرجع إلى مفهوم الصفة. البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٩٨)، وانظر الإبهاج: (١/ ٤٨٩).
* ومما يبغي التنبيه عليه أن مراد الأصوليين بالصفة هنا أعم من الصفة عند النحاة، يقول الزركشي: «والمراد بالصفة عند الأصوليين: تقييد لفظ مشترك المعنى، بلفظ آخر مختص ليس بشرط، ولا غاية، ولا يريدون بها النعت فقط، كالنحاة ويشهد لذلك تمثيلهم بـ «**مطل الغني ظلم**»، مع أن التقييد به إنما هو بالإضافة فقط، وقد جعلوه صفة. البحر المحيط (٣/ ١١٣) وانظر: شرح المحلي على جمع الجوامع (١/ ٢٤٩، ٢٥٠).

(٢) انظر: لسان العرب (٩/ ٨٢).
(٣) معجم مقاييس اللغة (٦/ ١١٥).
(٤) التعريفات، للمناوي (ص٧٢٦).

الذات عند انتفاء تلك الصفة»[١].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح من الأصوليين هو الشيرازي حيث ذكر في تعريفه أن مفهوم الصفة: (تعليق حكم على إحدى صفات الذات، يدل على نفي الحكم عما عداه)، وقريب منه تعريف:

١ ـ **الأصفهاني (٧٤٩)**: حيث قال: «مفهوم الصفة دلالة إثبات الحكم في صورة، لوصف مخصوص، على نفي ذلك الحكم عن غير تلك الصورة»[٢].

٣ ـ **الأسنوي (٧٧١)**: حيث قال: «دلالة تعليق الحكم بصفة من صفات الذات على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء تلك الصفة»[٣].

جاء فريق من الأصوليين وعرَّفوا مفهوم الصفة بما دلَّ على تعليق الحكم على إحدى صفتيه، ولم يتطرقوا لنفيه عما عداه الذي هو المقصود من مفهوم الصفة، فهي لا تدلُّ على مفهوم الصفة.

وقد سار عليه جمع من الأصوليين، **منهم**:

١ ـ **ابن قدامة (٦٢٠)**: حيث قال: «أن يذكر الاسم العام ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدلال والبيان»[٤].

٢ ـ **الآمدي (٦٣١)**: حيث قال: «مفهوم الصفة ذكر الاسم العام مقترناً بصفة خاصة»[٥].

٣ ـ **ابن النجار (٩٧٢)**: حيث قال: «مفهوم الصفة تعليق الحكم بإحدى صفتي الذات»[٦].

وكلا المسلكين صحيح في تعريف مفهوم الصفة، لكن الأول أدق من الثاني، وبناء على ذلك يمكن أن نقول: إن التعريف المختار لمفهوم الصفة هو أنه: **دلالة اللفظ المعلق فيه الحكم بصفة على ثبوت نقيض حكمه عند انتفاء ذلك الوصف**[٧].

---

(١) التبصرة (ص٢١٨).
(٢) بيان المختصر (١/ ٣٦٤).
(٣) نهاية السول (١/ ٣٦٤).
(٤) روضة الناظر (١/ ٢٧٣).
(٥) الإحكام، للآمدي (٣/ ٧٨).
(٦) شرح الكوكب المنير (٣/ ٤٩٨).
(٧) انظر: أصول الفقه، للخضري (ص١٢٢)، أصول الفقه، للبرديسي (٣٧٩).

المبحث الخامس والعشرون

مفهوم الشرط[١]

المطلب الأول: التعريف اللغوي للمصطلح

مفهوم الشرط مركب من كلمتين (مفهوم) و(شرط)، وسبق بيان معنى المفهوم في اللغة أما الشَرَط في اللغة بالفتح؛ يعني: العلامة، ومنه أشراط الساعة؛ يعني: علاماتها، الشرْط بالسكون؛ يعني: الإلزام.

جاء في «لسان العرب»: «والشرط إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه والجمع شروط»[٢].

قال ابن فارس: «شرط: الشين والراء والطاء أصل يدلُّ على عَلَم وعلامة، وما قارب ذلك من علم، من ذلك الشرط العلامة، وأشراط الساعة: علاماتها»[٣].

وأما الشرط اصطلاحاً: ما يَلْزَم مِنْ عدمه العدم، ولا يَلْزَم مِنْ وجوده وجود ولا عدم لِذاته[٤].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

يمكن أن نقول إن أول من ذكر هذا المصطلح من الأصوليين وعرَّفه فيمن وقفت عليه هو السمعاني (٤٨٩) حيث قال: «وأما تعليقه بالشرط فهو ما دخل عليه أحد الحرفين: إن، وإذا»[٥].

---

(١) المراد بالشرط هنا الشرط اللغوي، لا الشرط الذي هو قسيم السبب والمانع. انظر: البحر المحيط (٣/ ١١٩)، التحبير (٦/ ٢٩٢٩)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٥٠٥)، إرشاد الفحول (٢/ ٤٣).

(٢) انظر: لسان العرب (٧/ ٣٢٩).

(٣) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/ ٢٦٠).

(٤) شَرْح تنقيح الفصول (ص٨٣).

(٥) قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٢٤٩).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي للمصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من ذكر هذا المصطلح وعرَّفه: السمعاني، ثم تعاقب الأصوليون على ذكره بعد تعريفهم لمفهوم المخالفة، لكنهم لا يذكرون حدّاً له، ثم جاء الغزالي وعرَّفه بالمثال فقال: «الشرط؛ أي: مفهوم الشرط؛ وذلك أن يقول: إن كان كذا فافعل كذا، وإن جاءكم كريم قوم فأكرموه»[(١)].

ثم عرَّفه القرافي (ت٦٨٤) بقوله: «مفهوم الشرط هو تعليق الحكم على شيء بأداة الشرط، يدل على نفي الحكم عما انتفى فيه ذلك»[(٢)].

وقريب منه تعريف:

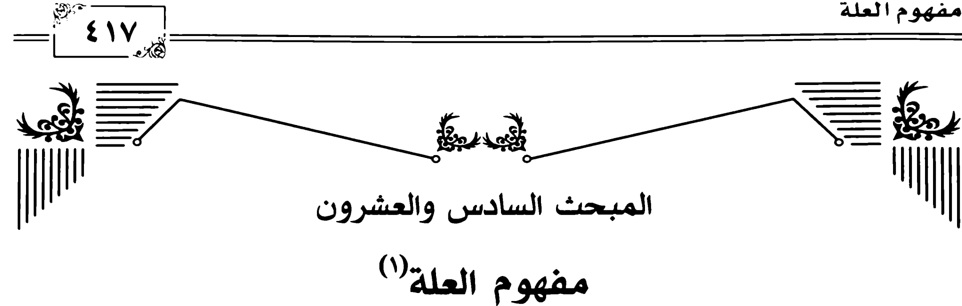
١ ـ **أمير بادشاه (٩٧٢)**: حيث قال: «ومفهوم الشرط عند تعليق حكم على شرط فإنه ينتفي بانتفاء الشرط فيثبت نقيضه»[(٣)].

٢ ـ **ابن النجار (٩٧٢)**: حيث قال: «الثالث الشرط والمراد به ما علق من الحكم على شيء بأداة الشرط، مثل: إن، وإذا ونحوهما»[(٤)].

وبالنظر إلى تعريف ابن النجار نجد أنه لا يدلُّ على مفهوم الشرط، وغاية ما يمكن أن يقال فيه: إنه يدلُّ على تعليق الحكم على أداة الشرط، ولم يتطرَّق لنفيه عما عداه الذي هو المقصود من مفهوم الشرط.



(١) المستصفى في علم الأصول (٢/ ٢١٠).
(٢) شرح تنقيح الفصول (٢/ ٣٣٠).
(٣) تيسير التحرير (١/ ١٢٩).
(٤) شرح الكوكب المنير (٣/ ٥٠٥).



المبحث السادس والعشرون

مفهوم العلة[١]

المطلب الأول: التعريف اللغوي للمصطلح:

مفهوم العلة مركب من كلمتين (مفهوم) و(علة)، وسبق بيان معنى المفهوم في اللغة، أما العلة في اللغة: اسم لما يتغير الشيء بحصوله، أخذاً من علة المريض أو أخذاً من العلل بعد النهل، وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة؛ لأن المجتهد يعاود النظر في استخراجها مرة بعد مرة[٢].

وفي الاصطلاح: اختلف العلماء في تعريف العلة على أقوال أقربها: أنها المعرف للحكم[٣].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح من الأصوليين وذكر تعريفاً له هو القرافي (٦٨٤) حيث قال: «مفهوم العلة نحو ما أسكر فهو حرام»[٤].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي للمصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول مَنْ وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح من الأصوليين هو القرافي (٦٨٤) حيث قال: «مفهوم العلة نحو ما أسكر فهو حرام»[٥]،

---

(١) الفرق بين مفهوم الصفة والعلة، أن الصفة قد تكون علة كالإسكار، وقد لا تكون علة؛ بل متممة كالسوم، فإن الغنم هي العلة، والسوم متمم لها. انظر: البحر المحيط (٣/ ١١٩)، إرشاد الفحول (٢/ ٤٣).

(٢) انظر: لسان العرب (١٣/ ٤٩٥)، مختار الصحاح (٤٣٥).

(٣) نهاية السول (٢/ ١٥٠).

(٤) شرح تنقيح الفصول في علم الأصول (١/ ٦).

(٥) شرح تنقيح الفصول في علم الأصول (١/ ٦).

وتابعه الطوفي[(١)]، ونرى هنا أنهما عرفوه بالمثال.

جاء الزركشي (٧٩٤) فقال: «مفهوم العلة وهو تعليق الحكم بالعلة مثل حرمت الخمر لشدتها»[(٢)].

وتابعه من الأصوليين:

١ ـ **المرداوي (٨٨٥)**: حيث قال: «مفهوم العلة تعليق الحكم بعلة، كحرمت الخمر لشدتها»[(٣)].

٢ ـ **الشوكاني (١٢٥٠)**: حيث قال: «مفهوم العلة وهو تعليق الحكم بالعلة، نحو: حرمت الخمر لإسكارها»[(٤)].

ويمكن أن نقول: إن مفهوم العلة تعليق الحكم بعلةٍ، فيدلُّ على نفي الحكم عما عداه.

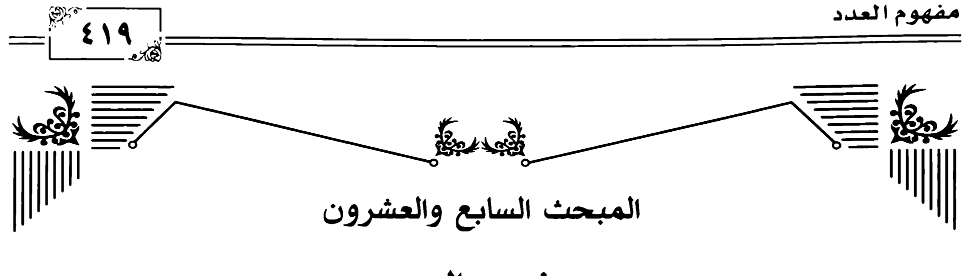


(١) حيث قال: «مفهوم العلة، نحو: ما أسكر فهو حرام شرح» مختصر الروضة (٢/ ٧٧٨).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ١١٩).

(٣) التحبير شرح التحرير (٦/ ٢٩١٢).

(٤) إرشاد الفحول (٢/ ٤٣).



المبحث السابع والعشرون

مفهوم العدد

المطلب الأول: التعريف اللغوي للمصطلح:

مفهوم العلة مركب من كلمتين (مفهوم) و(عدد)، وسبق بيان معنى المفهوم في اللغة، أما العدد في اللغة:

قال ابن فارس: «العين والدال أصل صحيح واحد لا يخلو من العد الذي هو الإحصاء»[(١)] .

والعدد: إحصاء الشيء، عدَّه يعدُّه عدّاً، وتعداداً وعدة، وعدَّه.

وقيل: هو الكمية المتألفة من الوحدات، فيختصُّ بالمتعدد في ذاته[(٢)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من أشار إلى هذا المصطلح من الأصوليين وذكر تعريفاً له هو الإمام أحمد فيما حكاه عنه أبو الخطاب حيث ناقلاً عنه: «إن عُلِّق الحكم بعدد دلَّ على أن ما عداه بخلافه، نصَّ عليه الإمام أحمد»[(٣)].

المطلب الثالث: التسلسل التأريخي للمصطلح:

أول من أشار إلى هذا المصطلح من الأصوليين وذكر تعريفاً له هو الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ.

ثم تتابع الأصوليون على ذكر هذا المصطلح وذكرِ تعريفٍ له؛ **ومنهم:**

١ ـ **الطوفي**: حيث قال: «مفهوم العدد تخصيص نوع من العدد بحكم»[(٤)].

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٤/ ٢٩).

(٢) انظر: لسان العرب (٣/ ٢٨١)، تاج العروس من جواهر القاموس (٨/ ٣٥٣).

(٣) التمهيد (٢/ ١٩٧).

(٤) شرح مختصر الروضة (٢/ ٧٦٨).

٢ ـ المرداوي حيث قال: «مفهوم العدد تعليق الحكم بعدد مخصوص»[١].

جاء الزركشي وقال: «النوع الخامس مفهوم العدد وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص، يدلُّ على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد، زائداً كان أو ناقصاً»[٢]، وتابعه الشوكاني[٣].

وقريب منه تعريف ابن الهمام (٨٦١) حيث قال: «دلالة اللفظ الذي قُيِّد فيه الحكم بعدد، على نقيض الحكم فيما عدا العدد، في الزائد أو الناقص أو فيهما معاً»[٤]،

وهو أقرب التعاريف؛ لأنه بيّن أن نوع المخالفة في مفهوم العدد، وأنها عن طريق اللفظ.

(دلالة اللفظ): جنس في التعريف يشمل المنطوق والمفهوم.

(الذي قُيِّد فيه الحكم بعدد): يخرج التقييد بغير العدد، كالصفة والشرط والغاية وغيرها من مفاهيم المخالفة.

(على نقيض الحكم): يخرج به مفهوم الموافقة؛ لأن دلالته على موافقة المسكوت للمنطوق والمذكور، وسبق أن مرَّ معنا أن التعبير بالنقيض أقرب في تعريف مفهوم المخالفة.

(في الزائد أو الناقص أو فيهما): هذا القيد لبيان أن الحكم يُثبت نقيض ما عدا العدد سواء أكان العدد، زائداً أو ناقصاً.



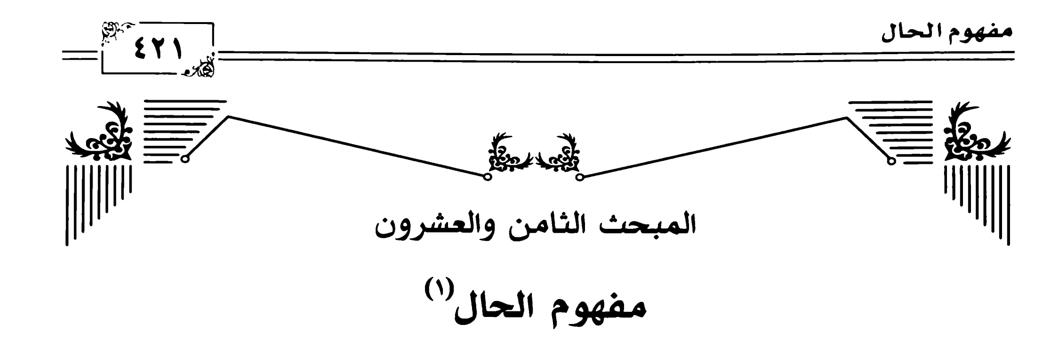
---

(١) التحبير شرح التحرير (٦/ ٢٩٤٠).

(٢) البحر المحيط (٣/ ١٢٣).

(٣) حيث قال: «هو تعليق الحكم بعدد مخصوص، فإنه يدلُّ على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد، زائداً كان أو ناقصاً». إرشاد الفحول (٢/ ٤٤).

(٤) التقرير والتحرير (١/ ١١٧).



المبحث الثامن والعشرون

مفهوم الحال[1]

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

مركب إضافي من كلمتين (مفهوم) و(حال)، وسبق أن مرَّ معنا معنى كلمة المفهوم في اللغة.

والحال في اللغة قال ابن فارس: «حول: الحاء والواو واللام أصل واحد، وهو تحرك في دور»[2].

والحال: كِيْنَةُ الإنسان، وما كان هو عليه من خير أو شر، وهو أيضاً يستعمل في اللغة للصفة التي عليها الموصوف[3].

والحال في اصطلاح النحاة: هو ما يبيِّن هيئة الفاعل أو المفعول به، لفظاً نحو: ضربت زيداً قائماً، أو معنى[4].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ذكر هذا المصطلح من الأصوليين وعرَّفه هو الزركشي (٧٩٤) حيث قال: «مفهوم الحال؛ أي: تقييد الخطاب بالحال»[5].

---

(١) قال ابن السمعاني: «ولم يذكره المتأخرون لرجوعه إلى الصفة»، وقال الشوكاني: «وقد عرفت أنه من جملة مفاهيم الصفة؛ لأن المراد الصفة المعنوية لا النعت، وإنما أفردناه بالذكر تكميلاً للفائدة». انظر البحر المحيط: (٣/١٢٨)، إرشاد الفحول (٢/٤٨).

(٢) معجم مقاييس اللغة (٢/ ١٢١).

(٣) انظر: لسان العرب (١١/ ١٨٤)، تاج العروس من جواهر القاموس (٢٨/ ٣٧٤).

(٤) شرح الرضي على الكافية (٢/ ٧).

(٥) البحر المحيط (٣/ ١٢٨).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مفهوم الحال لم يفرده بالذكر إلا قليل من الأصوليين؛ لأنهم يدرجونه ضمن مفهوم الصفة.

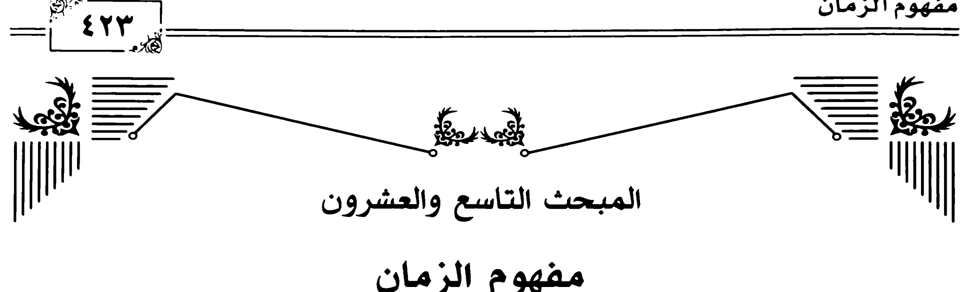
أول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح من الأصوليين وعرَّفه هو الزركشي (٧٩٤) حيث قال: «مفهوم الحال؛ أي: تقييد الخطاب بالحال»[١].

وتابعه الشوكاني[٢].

جاء المرداوي (٨٨٥) وذكره وعرَّفه بالمثال، حيث قال: «ومنها مفهوم الحال: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧][٣]».



(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٣/١٢٨).
(٢) إرشاد الفحول (٢/٤٨).
(٣) التحبير شرح التحرير (٦/٢٩١٣).



المبحث التاسع والعشرون

مفهوم الزمان

المطلب الأول: التعريف اللغوي بالمصطلح:

مركب من كلمتين (مفهوم) و(زمان)، وسبق أن مرَّ معنا معنى كلمة مفهوم في اللغة.

أما الزمان في اللغة:

قال ابن فارس: «زمن: الزاء والميم والنون أصل واحد، يدلُّ على وقت من الوقت، من ذلك الزمان، وهو الحين، قليله وكثيره»(١).

والزمن: اسم لقليل الوقت وكثيره، والجمع أزمن وأزمان وأزمنة(٢).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح من الأصوليين وعرَّفه هو القرافي (٦٨٤) حيث قال: «مفهوم الزمان نحو سافرت يوم الجمعة»(٣).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مفهوم الزمان لم يفرده بالذكر إلا قليل من الأصوليين؛ لأنهم يدرجونه ضمن مفهوم الصفة.

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من وقفت عليه من الأصوليين ممن ذكر هذا المصطلح وعرَّفه هو القرافي (٦٨٤) حيث قال: «ومفهوم الزمان نحو سافرت يوم الجمعة».

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٣/ ٢٢).

(٢) انظر: لسان العرب (١٣/ ١٩٩)، القاموس المحيط (١/ ١٥٥٣).

(٣) شرح تنقيح الفصول في علم الأصول (١/ ٦).

ونرى هنا أنه عرَّفه بالمثال، ثم تتابع الأصوليون على ذكر هذا المصطلح فقال الزركشي: «النوع السابع: مفهوم الزمان، كقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]»[١].

وتابعه على ذلك المرداوي[٢]، والشوكاني[٣].



(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ١٢٨).
(٢) التحبير شرح التحرير (٦/ ٢٩١٢).
(٣) إرشاد الفحول (٢/ ٤٨).



المبحث الثلاثون

مفهوم المكان

المطلب الأول: التعريف اللغوي بالمصطلح:

مركب من كلمتين (مفهوم ومكان)، وسبق أن مرَّ معنا معنى كلمة مفهوم في اللغة.

والمكان اسم يدلُّ على مكان وقوع الفعل[1].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من ذكر هذا المصطلح من الأصوليين وعرَّفه هو القرافي (٦٨٤) حيث قال: «مفهوم المكان نحو جلست أمام زيد»[2].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مفهوم المكان لم يفرده بالذكر إلا قليل من الأصوليين؛ لأنهم يدرجونه ضمن مفهوم الصفة.

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من ذكر هذا المصطلح وعرَّفه هو القرافي (٦٨٤) حيث قال: «مفهوم المكان نحو: جلست أمام زيد»[3].

وقريب منه تعريف الزركشي حيث عرَّفه بالمثال فقال: «النوع الثامن مفهوم المكان، نحو: جلست أمام زيد»[4].

والمرداوي[5]، والشوكاني[6].

---

(١) انظر: لسان العرب (١٣/ ٤١٢).

(٢) تنقيح الفصول في علم الأصول (١/ ٦).

(٣) تنقيح الفصول في علم الأصول (١/ ٦).

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ١٢٩).

(٥) حيث قال: وأما المكان فنحو: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٨]. التحبير شرح التحرير (٦/ ٢٩١٣).

(٦) حيث قال: «مفهوم المكان نحو: جلست أمام زيد». إرشاد الفحول (٢/ ٤٨).



المبحث الحادي والثلاثون

مفهوم الغاية

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

سبق وأن مرَّ بنا معنى المفهوم في اللغة.

أما الغاية في اللغة: فتطلق ويراد بها منتهى الشيء[١].

وأما الغاية في اصطلاح الأصوليين: فهي أن يأتي بعد اللفظ العام حرف من أحرف الغاية كاللام وأل وحتى[٢].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن أشار بالمعنى إلى هذا المصطلح هو الإمام الشافعي (٢٠٤) حيث قال: «وما جعل الله له غاية، فالحكم بالحكم بعد مضيِّ الغاية فيه، غيَّره قبل مضيِّها»[٣].

وقد نقله عنه الزركشي عند كلامه على مفهوم الغاية حيث قال: «وقد نصَّ الشافعي على القول به فقال في «الأم»: وما جعل الله له غاية فالحكم بعد مضيِّ الغاية فيه غيَّره قبل مضيِّها»[٤].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من أشار إلى هذا المصطلح وعرَّفه هو الشافعي (٢٠٤)، ثم توالى الأصوليون على ذكر هذا المصطلح.

فقال الشيرازي: «إذا عُلِّق بغاية فإنه يدلُّ على أن ما عداها بخلافه»[٥].

---

(١) انظر: لسان العرب (١٥/ ١٤٣).
(٢) الكوكب المنير (٢/ ٥٧).
(٣) الأم (٥/ ٢٨).
(٤) البحر المحيط (٣/ ١٣٠).
(٥) اللمع (ص٢٤).

وقال الغزالي (٥٠٥) وهو يعدد أنواع المفاهيم: «الغاية: مدُّ الحكم إلى غاية بصيغة إلى وحتى»[١].

وتابعه على هذا ابن قدامه (٦٢٠)[٢]، والطوفي (٧١٦)[٣]، والزركشي (٧٩٤)[٤]، والشوكاني (١٢٥٠)[٥].

وقريب منه تعريف المرداوي، إلا أنه زاد في التعريف ذكر حرفٍ من حروف الغاية فقال: «الغاية: مدُّ الحكم بأداة الغاية إلى وحتى واللام[٦].

وابن عبد الشكور (١١١٩) حيث قال: «نفي الحكم فيما بعد الغاية»[٧].

ونرى هنا أن التعاريف السابقة تعريف لمفهوم الغاية بحقيقته، واعتُرض عليها أن مدَّ الحكم إلى غاية يصدق أيضاً على التخصيص بالغاية؛ إذ إن العام يستمر حكمه حتى يرد عليه التخصيص بالغاية، فتُخْرِج بعض أفراد العام من الحكم، وأيضاً هذه التعاريف لا تدلُّ على إعطاء ما بعد الغاية نقيض الحكم فيما قبلها.

ومن الأصوليين من عرَّف مفهوم الغاية بالمثال، وممن سار عليه الآمدي (٦٣١) حيث قال: «مفهوم الغاية كقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠][٨].

وتابعه على هذا: القرافي (٦٨٤)[٩]، وابن اللحام (٨٠٣)[١٠].

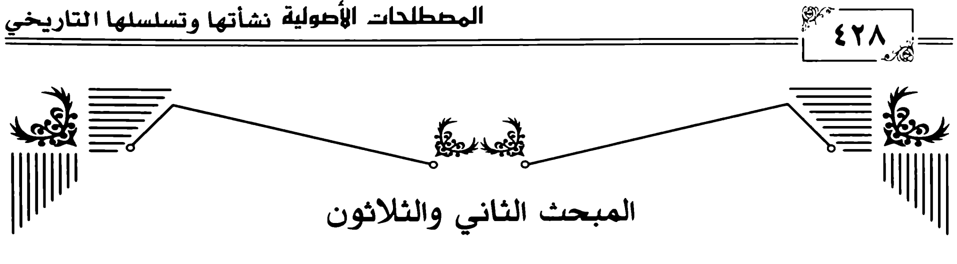
وعرَّفه ابن أمير الحاج (٨٧٩) بقوله: «دلالة اللفظ المفيد لحكم عند مدٍّ الحكم إلى الغاية، على نقيض الحكم بعدها»[١١].

وهو أقرب التعاريف لمفهوم الغاية؛ لأنه بيَّن نوع المخالفة، وأنها عن طريق اللفظ.

۞ ۞ ۞

---

(١) المستصفى (ص٢٧٢).
(٢) روضة الناظر (١/ ٢٧٢).
(٣) شرح مختصر الروضة (٢/ ٧٥٧).
(٤) البحر المحيط (٣/ ١٣٠).
(٥) إرشاد الفحول (٢/ ٤٥).
(٦) التحبير شرح التحرير (٦/ ٢٩٣٤).
(٧) مسلم الثبوت (١/ ٤٣٢).
(٨) الإحكام، للآمدي (٢/ ٧٨).
(٩) شرح تنقيح الفصول (٢/ ٦).
(١٠) المختصر في أصول الفقه (ص١٣٤).
(١١) التقرير والتحرير (١/ ١٥٣).



المبحث الثاني والثلاثون

مفهوم الاستثناء

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الاستثناء في اللغة استفعال من الثني، يقال: ثنيت الحبل إذا عطفته، ورددت بعضه إلى بعض، وثنيته عن حاجته إذا صرفته عنها.

فهو يستخدم بمعنى الصرف والعطف[(١)] .

والاستثناء في اصطلاح الأصوليين: إخراج بعض أفراد العام بـ: إلا، أو إحدى أخواتها[(٢)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مفهوم الاستثناء لم يفرده بالذكر إلا قليل من الأصوليين؛ لأنهم يدرجونه ضمن أنواع الحصر.

وأول من وقفت عليه ممن ذكره هو الآمدي (٦٣١) حيث قال: الصنف الثامن: مفهوم الاستثناء كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الصافات: ٣٥]، وقول القائل لا عالم في الدار إلا زيد»[(٣)].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من وقفت عليه ممن ذكر مفهوم الاستثناء هو الآمدي (٦٣١) حيث قال: «الصنف الثامن: مفهوم الاستثناء، كقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓاْ إِذَا

---

(١) معجم مقاييس اللغة (١/ ٣٩١)، لسان العرب (١٤/ ١١٥)، القاموس المحيط (١/ ١٦٣٦).
(٢) انظر: البحر المحيط (٢/ ٤٢١)، الكوكب المنير (٢/ ٣٢).
(٣) الإحكام (٣/ ٧٩).

قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الصافات: ٣٥]، وقول القائل لا عالم في الدار إلا زيد»[١].

ونرى هنا أنه عرفه بالمثال، وتابعه على هذا القرافي[٢]، الزركشي[٣].



(١) الإحكام (٣/ ٧٩).
(٢) شرح تنقيح الفصول (ص٥٣).
(٣) البحر المحيط (٣/ ١٣٢).



المبحث الثالث والثلاثون

مفهوم الحصر

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا معنى المفهوم.

أما الحصر في اللغة:

فقال ابن فارس: «الحاء والصاد والراء أصل واحد، وهو الجمع، والحبس، والمنع»[١].

فالحصر هو التضييق والحبس يقال: حَصِر المرء، إذا لم يقدر على الكلام[٢].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن أشار إلى هذا المصطلح هو الإمام الشافعي فيما حكاه عنه الزركشي عند ذكره أنواع المفاهيم حيث قال: «مفهوم الحصر، وله صيغ... منها: الحصر بإنما، وقد نصَّ عليه الشافعي في «الأم» فقال: وإذا أسلم الرجل على يد الرجل ووالاه ثم مات، لم يكن له ميراثه، من قبيل قوله ﷺ **«إنما الولاء لمن أعتق»**[٣]، وهذا يدلُّ على شيئين، **أحدهما**: أن الولاء لا يكون إلا لمن أعتق، والثاني: لا يتحول الولاء عمن أعتقه»[٤].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق أن مرَّ معنا أن أول من وقفت عليه ممن أشار إلى هذا المصطلح هو الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ، ثم تعاقب الأصوليون على ذكر هذا المصطلح، إلا أن مما

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٢/ ٧٢).

(٢) انظر: لسان العرب (٤/ ١٩٣)، القاموس المحيط (ص٤٨٠).

(٣) أخرجه البخاري، باب البيع والشراء مع النساء رقم الحديث (٢١٥٦) (٣/ ٩٤).

(٤) البحر المحيط (٣/ ١٣٤)، وانظر: الأم (٤/ ٧٧).

يجدر التنبُّه إليه أن الأصوليين الذين ذكروا مفهوم الحصر، اقتصروا في تعريف مفهوم الحصر على ذكر بعض صور الحصر[(١)]، وممن سار على هذه الطريقة:

١ ـ **الغزالي (٥٠٥)**: حيث قال: «الرتبة الثامنة: مفهوم الحصر بالنفي والإثبات، لا عالم في البلد إلا زيداً»[(٢)].

٢ ـ **أبو الخطاب (٥١٠)**: حيث قال: «الحصر: إذا عُلِّق الحكم على لفظه إنما دلَّت على إثبات الحكم للمذكور ونفيه عن ما عداه»[(٣)].

٣ ـ **الآمدي (٦٣١)**: حيث قال: «مفهوم حصر المبتدأ في الخبر كقول: العالم زيد وصديقي عمرو»[(٤)]، وتابعه ابن الحاجب[(٥)].

٤ ـ **الزركشي (٧٩٤)**: حيث قال: «مفهوم الحصر وله صيغ: الأول وهي أقواها تقديم النفي على إلا نحو ما قام إلا زيد»[(٦)]، وتابعه الشوكاني (١٢٥٠)[(٧)].

وهناك من عرَّف مفهوم الحصر بحقيقته، كالقرافي (٦٨٤) حيث قال: «مفهوم الحصر إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه بصيغة إنما ونحوها»[(٨)].

وهو أقرب التعاريف لمفهوم الحصر.

من خلال النظر في التسلسل التأريخي لنشأة المصطلح، يمكن أن نقول:

«إنما» اعتبرت عند بعض الأصوليين مما يفيد الحصر.

بينما لم يذكرها البعض الآخر في تعريف مفهوم الحصر؛ لأنها تدلُّ عنده على تأكيد الإثبات.

۞ ۞ ۞

---

(١) صيغ الحصر كثيرة منها: تقديم النفي على إلا، نحو: ما قام إلا زيد، والحصر بإنما، وحصر المبتدأ في الخبر، نحو: العالم زيد، وتقديم ما حقه التأخير. انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٥٧)، البحر المحيط (٣/ ١٣٢) وما بعدها، التحبير شرح التحرير (٦/ ٢٩٥٢) وما بعدها، إرشاد الفحول (٢/ ٤٦) وما بعدها.

(٢) المستصفى (٢/ ٢١٣).

(٣) التمهيد (٢/ ٢٢٣).

(٤) الإحكام، للآمدي (٣/ ٧٩).

(٥) رفع الحاجب بشرح ابن الحاجب (٤/ ١٩).

(٦) البحر المحيط (٣/ ١٣٢) وذكر بعدها مجموعة من الصيغ.

(٧) إرشاد الفحول (٢/ ٤٦).

(٨) شرح تنقيح الفصول (ص٥٧).



المبحث الرابع والثلاثون

مفهوم اللقب

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

سبق وأن عرَّفنا معنى المفهوم.

أما اللقب:

فقال ابن فارس: «لقب: اللام والقاف والباء كلمة واحدة، اللقب: النبز، واحد، ولقبته تلقيباً، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ [الحجرات: ١١]»[(١)].

(لقب) اللقب النبز، اسم غير مسمَّى به، والجمع ألقاب، وقد لقبه بكذا فتلقب به[(٢)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن أشار إلى هذا المصطلح بمعناه الإمام الشافعي فيما حكاه عنه الجويني حيث قال: «فأما الإمام الشافعي، فإنه احتجَّ في إثبات القول بالمفهوم، بأن قال: إذا خصَّص الشارع موصوفاً بالذكر، فلا شك أنه لا يحمل تخصيصه على وفاق، من غير انتحاء قصد التخصيص...»[(٣)].

وأكَّده عنه الزركشي حيث قال: «بعد ذكر مفهوم اللقب، وقد نصَّ عليه الشافعي كما قاله في «البرهان»»[(٤)].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من وقفت عليه ممن أشار إلى هذا المصطلح بمعناه

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٢٦١).

(٢) لسان العرب (١/ ٧٤٣).

(٣) البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٠٧).

(٤) البحر المحيط (٣/ ١٠٧).

ممن ذكر هو الإمام الشافعي ثم تتابع العلماء على ذكر هذا المصطلح، فمنهم من عرَّفه بحدِّه، فقال الغزالي (٥٠٥): «مفهوم اللقب وهو تخصيص اسم غير مشتق بحكم»[١].

وقريب منه تعريف:

١ ـ **القرافي (٦٨٤)**: حيث قال: «ومفهوم اللقب وهو تعليق الحكم على مجرد أسماء الذوات نحو في الغنم الزكاة»[٢].

٢ ـ **الزركشي (٧٩٤)**: حيث قال: «مفهوم اللقب، وهو تعليق الحكم بالاسم العلم، نحو قام زيد، أو اسم نوع، نحو في الغنم زكاة، فلا يدل على نفي الحكم عما عداه»[٣].

٣ ـ **ابن اللحام (٨٠٣)**: حيث قال: «مفهوم اللقب وهو تخصيص اسم بحكم»[٤]، وتابعه المرداوي (٨٨٥)[٥]، وابن النجار (٩٧٢)[٦].

٤ ـ **الشوكاني (١٢٥٠)**: حيث قال: «مفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بالاسم العلم، نحو: قام زيد، أو اسم النوع، نحو: في الغنم زكاة»[٧].

ومنهم من ذكر مفهوم اللقب وعرَّفه بالمثال، وعليه سار الآمدي (٦٣١) حيث قال: «مفهوم اللقب وذلك كتخصيص الأشياء الستة في الذكر بتحريم الربا»[٨]، وقريب منه تعريف الطوفي (٧١٦)[٩]، وابن تيمية (٧٢٨)[١٠].

وبالنظر إلى التعاريف السابقة نجد أنها متقاربة، وعليه يمكن أن نقول مفهوم اللقب: هو ما يفهم من تخصيص الاسم المجرد بالحكم من نفي الحكم عما عداه[١١].

❁ ❁ ❁

---

(١) المستصفى في علم الأصول (٢/ ٢٠٩).
(٢) شرح تنقيح الفصول في علم الأصول (ص٦).
(٣) البحر المحيط (٣/ ١٠٧).
(٤) المختصر في أصول الفقه (١/ ١٣٤).
(٥) التحبير شرح التحرير (٦/ ٢٩٤٥).
(٦) شرح الكوكب المنير (٣/ ٥٠٩).
(٧) إرشاد الفحول (٢/ ٤٥).
(٨) الإحكام، للآمدي (٣/ ٧٩).
(٩) شرح مختصر الروضة (٢/ ٧٧٨).
(١٠) المسودة في أصول الفقه (١/ ٣٥٢).
(١١) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (٢٦١).



المبحث الخامس والثلاثون

مفهوم التقسيم

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

سبق وأن عرَّفنا معنى المفهوم.

أما التقسيم فقال ابن فارس: «القاف والسين والميم، أصلان صحيحان: يدلُّ أحدهما على جمال وحسن، والآخر على تجزئة شيء.. مصدر قسمت الشيء قسماً»(١).

فالتقسيم تجزئة الشيء(٢).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مفهوم التقسيم أول من وقفت عليه ممن أشار إليه ابن قدامة (٦٢٠) حيث قال: «وفي معنى هذه الدرجة، إذا قسم الاسم إلى قسمين: فأثبت في قسم منهما حكماً يدل على انتفائه في الأخر؛ إذ لو عمَّها لم يكن للتقسيم فائدة، ومثاله قول النبي ﷺ: **«الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن»**»(٣).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح هو ابن قدامة، وقد ذكره على أنه أحد أنواع مفهوم الصفة.

وقد تابعه على ذلك ابن اللحام (٨٠٣) حيث قال: «مفهوم الصفة له صورتان،

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/٨٦).

(٢) انظر: لسان العرب (١٢/٤٧٨)، الصحاح في اللغة (٢/٧٧).

(٣) روضة الناظر (١/٢٧٤) والحديث أخرجه مسلم في صحيحه، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، رقم (٣٥٤١)، (٤/١٤٠).

الأولى: أن يقترن بعامٍّ صفة خاصة، أو يقسم اللفظ إلى قسمين، ويذكر صفة مع كل قسم من القسمين، نحو الثيب أحق في نفسها والبكر تستأذن»[١].

جاء المرداوي (٨٨٥) وأفرده، وجعله مصلحاً مستقلاً حيث قال: «**الثاني**: التقسيم، كالثيب أحق بنفسها والبكر تستأذن»[٢].

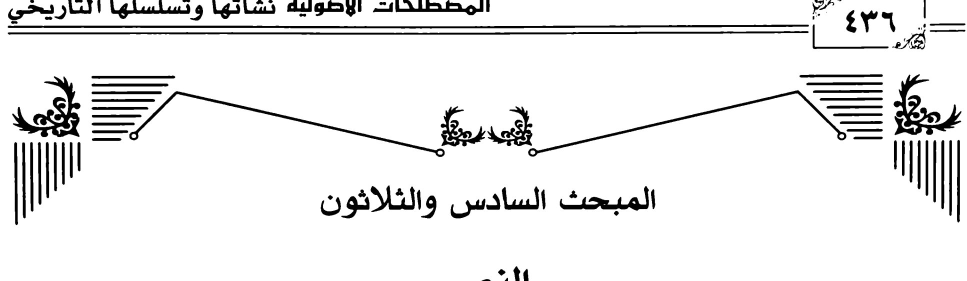
وتابعه على ذلك ابن النجار[٣].

وبالنظر إلى نشأة المصطلح والتسلسل التأريخي له، يمكن أن نقول: إن مصطلح مفهوم التقسيم أول ما أطلقه العلماء كانوا يعدونه من مفهوم الصفة، ثم جعل مصطلحاً مستقلاً بعد ذلك.



---

(١) المختصر في اصول الفقه (١/ ٣١٩).
(٢) التحبير شرح التحرير (٦/ ٢٩٢٩).
(٣) شرح الكوكب المنير (٣/ ٥٠٤).



المبحث السادس والثلاثون

النص

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

النص لغة: رفع الشيء، من نصَّ الحديث ينصُّه نصاً؛ أي: رفعه، وهو المبالغة في إظهار الشيء وإبانته، ومنه قولهم نَصَصْتُ الحديث إلى فلان؛ بمعنى: أني أظهرت أصله ومخرجه[1].

قال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلاً أنصَّ للحديث من الزهري؛ أي: أرفع له وأسند[2].

ومنه منصة العروس: وهي المكان الذي يرفع لتقعد عليه العروس، لتكون ظاهرة للحضور.

والنص يأتي بمعنى التحريك حتى تسير الناقة أقصى سيرها، ومنه حديث النبي ﷺ: حين دفع من عرفات، سار العنق، فإذا وجد فرجة نصَّ؛ أي: رفع ناقته في السير[3]... الحديث[4].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

يمكن أن نقول: إن أول من أطلق هذا المصطلح ابن عباس رضي الله عنهما، حينما أرسل لزيد بن ثابت رضي الله عنه، في فريضة زوج وأبوين، فقال زيد: «للأمِّ الثلث بعد فرض الزوج، فقال له: نصٌّ في كتاب الله، أم برأيك؟ فقال له: أقولها برأي، لا أفضل

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٣٥٦)، أساس البلاغة (١/ ٤٧٥)، لسان العرب (٧/ ٩٧)، القاموس المحيط (١/ ٨١٦).

(٢) النهاية في غريب الأثر (٥/ ١٤٤).

(٣) صحيح البخاري، باب السير إذا دفع من عرفة رقم (١٦٦٦)، (٢/ ٢٠٠).

(٤) انظر: لسان العرب (٧/ ٩٧)، القاموس المحيط (١/ ٨١٦).

أمّاً علـى أب؛ لأن الله ﷻ يقـول: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١])[١].

ونرى هنا أنه استخدم مصطلح النص فيما كان واضحاً من نصوص القرآن في الدلالة على الأحكام.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح النص أطلقه بعض الأصوليين على ما يشمل النص والظاهر، وقال أكثرهم هو ما كان صريحاً في الحكم ولم يصل إلى درجة القطع، زاد بعضهم قيداً بوضع اللغة، وزاد آخرون وجود قرينة نطقية في الدليل، وذهب بعضهم إلى أن النص ما كان صريحاً في الحكم من غير احتمال، وإليك التفصيل على النحو التالي:

سبق وأنَّ أول من أطلق هذا المصطلح، ابن عباس ﷺ، ثم تتابع العلماء على إطلاق هذا المصطلح، على جميع ما نزل من القرآن، أو ورد من سُنَّة النبي ﷺ، فيقولون: جاء النص بكذا، أو دلَّ النص على كذا ونحو ذلك، ومرادهم به الدليل من القرآن، أو من سُنَّة المصطفى ﷺ، وهذا الإطلاق للنص هو الغالب في استعمال العلماء المتقدمين إذا ذكروه في استدلالاتهم.

جاء أبو الحسين البصري (٤٣٦) وقال: «إن الشافعي حدَّ النصَّ بقوله: إنه خطاب يعلم ما أريد به من الحكم، سواء كان مستقلا بنفسه، أو علم المراد به بغيره»[٢].

فقوله: (خطاب)، ومعنى الخطاب: توجيه اللفظ المفيد للمستمع[٣].

وقوله: (سواء كان مستقلاً بنفسه، أو علم المراد به بغيره)؛ أي: أن النص قد يستقل بنفسه في إرادة الحكم، وقد لا يستقل بنفسه في ذلك، فإذا استقل بنفسه يمكننا أن نسميَ الظاهر نصاً باعتبار بلوغ اللفظ لغاية البيان والوضوح، وإذا لم يستقلَّ فإن معنى الظهور موجود فيه وهو الاحتمال، وفي كلتا الحالتين عنده يسمى النص ظاهراً.

---

(١) عارضة الأحوذي (٤/٤٠٧).

(٢) المعتمد (١/ ٢٩٤).

(٣) انظر: نهاية السول (١/ ٢٨).

وبالنظر إلى هذا التعريف الذي حُكِي عن الشافعي، نجد أنه لا يفرِّق فيه بين النص والظاهر.

وقد أكَّد عنه هذا بعض أتباعه فقالوا: إنّ الشافعي، لا يفرِّق بين النص والظاهر، فهما عنده سواء[١].

وعلَّل ذلك بأنّ الشافعي لمح فيه المعنى اللغوي، فإن النص لغة من الظهور ومنه المنصة[٢].

وعلَّله القرافي بتعليل آخر فقال: «ولعلَّ الشافعي، كان يقصد من النص معناه العام، بقطع النظر عن كونه محتملاً لمعنى آخر، أو لا يحتمل، واضحاً في دلالته أو لم يكن، وهو يتناول النص والظاهر والمجمل، وهذا غالب استعمال الفقهاء»[٣].

وتابع الشافعيَّ على عدم التفريق بين النص والظاهر بعض العلماء، **منهم**:

١ ـ **الإمام أحمد (٢٤١)**: فيما حكاه عنه في «المسودة» حيث قال: «وهذا ـ أي عدم التفريق بين النص والظاهر ـ منقول عن الشافعي وإمامنا»[٤].

٢ ـ **الباقلاني (٤٠٣)**[٥].

٣ ـ **ابن حزم (٤٥٦)**: حيث قال: «والنص هو اللفظ الوارد في القرآن أو السُّنَّة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه»[٦].

ومن الأصوليين من جعل مصطلح النص، ما كان صريحاً في الحكم، لكن لم يصل إلى درجة القطع.

وانقسم هؤلاء إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهبوا إلى أنّ النص ما كان صريحاً في الحكم، ولم يصل إلى درجة القطع بوضع اللغة.

---

(١) انظر: البرهان (١/ ٢٧٩)، المستصفى (٢/ ٤٨).

(٢) انظر: المستصفى في علم الأصول (٢/ ٤٨)، البحر المحيط (١/ ٣٧٣).

(٣) شرح تنقيح الفصول (ص٣٦). (٤) المسودة (ص٥٧٤).

(٥) انظر: التلخيص (١/ ١٨٠)، البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٧٩).

(٦) الإحكام، لابن حزم (١/ ٤٣).

وعليه سار جمعٌ من الأصوليين **منهم**:

١ - **الجصاص (٣٧٠)**: حيث قال: «النص كل ما يتناول عيناً مخصوصة بحكم ظاهر المعنى، بيّن المراد فهو نص»[١].

٢ - **القاضي عبد الجبار (٤١٥)**: حيث قال في تعريفه: «النص هو خطاب يمكن أن يعرف المراد به»[٢]، حكاه عنه أبو الحسين البصري.

ونرى هنا أن القاضي تابع الشافعيَّ في جزء من تعريفه للنص.

وقد قال أبو الحسين بعد حكاية تعريف القاضي للنص: «واعلم أن النص يجب أن يشتمل على ثلاثة شرائط:

أحدها: أن يكون كلاما؛ لأن أدلة العقول والأفعال لا تسمى نصوصاً.

والثاني: أن لا يتناول إلا ما هو نص فيه، وإن كان نصّاً في عين واحدة وجب أن لا يتناول سواها، وإن كان نصّاً في أشياء كثيرة، وجب أن لا يتناول سواها؛ فلأن المفهوم من قولنا إن العبارة نصٌّ في هذا الحكم أنها تفيده على جهة الظهور؛ لأن النص في اللغة مأخوذ من الظهور.

والثالث: أن تكون إفادته لما يفيده ظاهراً غير مجمل»[٣].

٣ - **الدبوسي (٤٣٠)**: حيث قال: «النص هو الزائد على الظاهر بياناً، إذا قوبل به»[٤].

٤ - **الباجي (٤٧٤)**: حيث قال: «النص ما رُفع في بيانه إلى أرفع غاياته»[٥].

٥ - **أبو يعلى**: حيث قال: «النص ما كان صريحاً في حكم من الأحكام، وإن كان اللفظ محتملاً في غيره»[٦]، ثم قال بعد أن ساق تعريفه المختار: «وليس من شرطه أن لا يحتمل إلا معنىً واحداً؛ لأن هذا يعزُّ وجوده، إلا أن يكون نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]، وإنما حده ما ذكرنا»[٧].

---

(١) الفصول في الأصول (١/ ٥٩).
(٢) المعتمد (١/ ٢٩٥).
(٣) انظر: المعتمد (١/ ٢٩٥).
(٤) تقويم الأدلة (ص١١٦).
(٥) الإشارة في معرفة الأصول (ص١).
(٦) العدة في أصول الفقه (١/ ١٣٨).
(٧) العدة في أصول الفقه (١/ ١٣٨).

وتابعهم السمعاني (٤٨٩)[١]، وابن عقيل (٥١٣)[٢].

فهم إذاً ممن يرون أنَّ هناك فرقاً بين النص والظاهر، وأن النص ما ازداد وضوحه، لكنه لم يصل إلى درجة القطع.

الفريق الثاني: ذهبوا إلى أنّ النص ما كان صريحاً في الحكم، ولم يصل إلى درجة القطع، لكنه مقيَّدٌ بوجود قرينة نطقية في الدليل من المتكلم.

وعليه سار بعض الأصوليين **منهم**:

١ ـ **البزدوي (٤٨٢)**: حيث قال: «النص هو ما ازداد وضوحاً على الظاهر، بمعنىً من المتكلم لا في نفس الصيغة»[٣].

وتابعه على ذلك جلّ علماء الحنفية منهم: السرخسي[٤]، والخبازي[٥]، والنسفي[٦]، وملا خسرو[٧]، والبخاري[٨].

ومن الأصوليين من جعل النص ما كان صريحاً في الحكم، من غير احتمال.

وعليه سار جمع من الأصوليين، **منهم**:

١ ـ **أبو حامد الإسفراييني**: حيث قال: «النص ما تعرَّى لفظه عن الشركة، ومعناه عن الشبهة»[٩].

٢ ـ **الخطيب البغدادي (٤٦٢)**: حيث قال: «النص كل لفظ دلَّ على الحكم بصريحه، على وجه لا احتمال فيه»[١٠]، وتابعه الشيرازي[١١].

٣ ـ **الغزالي**: حيث قال: «والنص هو الذي لا يحتمل التأويل»[١٢].

---

(١) قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٢٥٩). (٢) الواضح (٢/ ٨).

(٣) أصول البزدوي (١/ ٨).

(٤) حيث قال: «وأما النص فما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة». أصول السرخسي (١/ ١٦٤).

(٥) المغني (ص١٢٥). (٦) منار الأنوار (ص٣٥٠، ٣٥١).

(٧) مرآة الأصول (ص١٠٢).

(٨) التوضيح في حل غوامض التنقيح (١/ ٢٣٢).

(٩) حكاه عنه السمعاني في قواطع الأدلة (١/ ٢٥٩).

(١٠) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي (١/ ٢٥٨).

(١١) اللمع في أصول الفقه (١/ ٢٥). (١٢) المستصفى في علم الأصول (٢/ ٤٨).

وسار عليه أيضاً: أبو الخطاب[١]، والرازي[٢]، وابن قدامة[٣]، والقرافي[٤].

وقد حكى بعض الأصوليون تعريفاً للنص ولم ينسبوه إلى أحد فقالوا: «النص ما تأويله تنزيله»[٥].

مراده بتنزيله؛ يعني: أنه يفهم بمجرد سماعه، وحدُّ النص بهذا الحدِّ يدخل فيه الظاهر؛ لأن الظاهر يسبق إلى الفهم للمعنى[٦].

وقد بيّن الإمام القرافي وغيره سبب الخلاف في تعريف هذا المصطلح وأنه يعود إلى الاختلاف في تعريفه في اللغة[٧].

وبعد هذا استقرَّ المصطلح وأصبحت تعاريف العلماء للنص تدور حول ما سبق.

بعد دراسة التسلسل لتاريخ مصطلح النص نستطيع أن نقول:

أولاً: إن مصطلح النص كان يطلق عند المتقدمين من العلماء على الدليل من الكتاب والسُّنَّة، فيقولون: جاء النص بكذا، أو دلَّ النص على كذا، ونحوها من العبارات، ثم أطلق بعد ذلك على الدليل غير المحتمل، والدليل المحتمل احتمالاً ظاهراً من غير تفريق بين النص والظاهر فكلاهما سواء، وهو صنيع الشافعي ومن تابعه من العلماء.

ثانياً: جاء جمع من العلماء وفرَّقوا بين النص والظاهر، منهم جعل مَنْ مصطلح النص، ما كان صريحاً في الحكم، لكن لم يصل إلى درجة القطع.

وانقسم هؤلاء إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهبوا إلى أنّ النص ما كان صريحاً في الحكم، ولم يصل إلى درجة القطع بوضع اللغة.

---

(١) التمهيد (١/ ٧).

(٢) فقال: «النص كلام تظهر إفادته لمعناه، ولا يتناول أكثر منه». المحصول، للرازي (٣/ ٢٢٩). ويمكن أن نقول: إنه أخذه من القيود التي ذكرها أبو الحسين البصري للنص.

(٣) روضة الناظر (١/ ١٧٧) وقال بعد أن حكى التعريف المختار: «إلا أن الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولاً، دفعاً للترادف والاشتراك عن الألفاظ فإنه على خلاف الأصل». اهـ.

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول (٣٦).

(٥) انظر: الورقات (١/ ٨)، العدة في أصول الفقه (١/ ١٣٨).

(٦) انظر: شرح جلال الدين المحلي، للورقات (١/ ١٣٩).

(٧) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص٣٦)، شرح مختصر الروضة (١/ ١٥٥).

الفريق الثاني: ذهبوا إلى أنّ النص ما كان صريحاً في الحكم، ولم يصل إلى درجة القطع، لكنه مقيد بوجود قرينة نطقية في الدليل من المتكلم.

ومنهم من جعل النص ما كان صريحاً في الحكم، من غير احتمال.



المبحث السابع والثلاثون

الظاهر

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الظاهر في اللغة: مشتق من الظهور، وهو انكشاف الشيء وبروزه، من ظَهَرَ الشيءُ يظهرُ ظهوراً فهو ظاهر، إذا انكشفَ وبرزَ.

قال ابن فارس: «ظهر: الظاء والهاء والراء أصلٌ صحيحٌ واحدٌ يدلُّ على قوّةٍ وبروز، من ذلك ظَهَرَ الشيءُ يظهرُ ظهوراً فهو ظاهر، إذا انكشفَ وبرزَ»[١].

والظهر خلاف البطن من كل شيء، والظاهر خلاف الباطن، تقول ظَهَرَ يَظْهَرُ ظُهُوراً فهو ظاهر.

والظَّاهِرُ: خِلَافُ البَاطِنِ، يقال: ظَهَرَ الأَمْرُ يَظْهَرُ ظُهُوراً، فهو ظاهِرٌ[٢].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من أشار إلى معنى هذا المصطلح هو الإمام الشافعي، حيث مرَّ معنا في المبحث السابق أن الشافعي لا يفرِّق بين مصطلح النص ومصطلح الظاهر[٣].

وأول من ذكر هذا المصطلح وعرّفه: الباقلاني (٤٠٣) حيث قال: «الظاهر هو لفظة معقولة المعنى، لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهراً، وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة»[٤].

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٣/ ٤٧١).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (٣/ ٤٧١)، لسان العرب (٤/ ٥٢٠)، تاج العروس من جواهر القاموس (١٢/ ٤٨٤).

(٣) انظر: الرسالة (ص٣٧٥).

(٤) انظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٧٩).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق أن مرَّ معنا في مبحث النص أن الشافعي لا يفرِّق بينه وبين الظاهر، وأنهما عنده سواء.

ثم جاء الباقلاني (٤٠٣) فقال: «الظاهر هو لفظة معقولة المعنى، لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهراً، وإذا عديت إلى جهة المجاز كانت مؤولة»[١].

واعترض عليه الجويني (٤٧٨هـ) بأنه غير جامع؛ لأن التعريف لا يشمل ظواهر كثيرة منها: الألفاظ التي جرى العرف باستعمالها في معانٍ مجازية، حتى صارت لكثرة استعمالها في تلك المعاني حقائق عرفية كلفظ الدابة ولفظ الصلاة، فلفظ الدابة يطلق حقيقة على كل ما دبَّ على الأرض، واستعمله العرف في ذات الحافر.

ولفظ الصلاة فإنها حقيقة في الدعاء، وجرى العرف الشرعي باستعماله في الأقوال والأفعال المخصوصة، فمثل هذه الألفاظ ظاهرة في معانيها المجازية، بحيث إذا أطلقت لم يفهم منها حقائقها، وبالنظر إلى تعريف الباقلاني نرى أنها لا تعدُّ من الظواهر عنده[٢].

ويمكن أن يجاب عن الاعتراض بأن قوله: «لها حقيقة ومجاز» أنه لم يقيِّد الحقيقة بكونها شرعية أو لغوية أو عرفية، وإنما أطلقها، وهذا يدلُّ على أن لفظ الحقيقة عنده يشمل أنواع الحقائق الثلاث العرفية والشرعية واللغوية، وليس مقصوراً على الحقيقة العرفية.

جاء أبو يعلى حيث فقال: «الظاهر فإنه يحتمل معنيين، إلا أن أحدهما أظهر وأحق باللفظ من الآخر»[٣]، والشيرازي[٤]، وأبو الخطاب[٥]، وابن عقيل[٦]، وابن قدامه[٧].

---

(١) البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٧٩).

(٢) انظر: البرهان (١/ ٢٨٠).

(٣) العدة (١/ ١٤١).

(٤) حيث قال: «الظاهر كل لفظ احتمل أمرين وفي أحدهما أظهر كالأمر والنهي وغير ذلك من أنواع الخطاب الموضوعة للمعاني المخصوصة المحتملة لغيرها». اللمع (١/ ٢٥).

(٥) التمهيد (١/ ٨).

(٦) الواضح (١/ ٣٤).

(٧) حيث قال: «الظاهر هو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره». روضة الناظر (١/ ١٧٨).

وبالنظر للتعاريف السابقة نرى أنهم حصروا الظاهر فيما دار بين معنيين فقط، ويحتمل أن ذلك كان باعتبار الأعمِّ الأغلب، وأن الظاهر في الغالب يكون محصوراً في معنيين.

وعرفه أيضاً أبو الحسين البصري (٤٣٦) بقوله: «الظاهر فهو ما لا يفتقر في إفادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره»[١].

أي: هو الواضح الذي لا يحتاج إلى غيره في بيان المراد منه؛ لأن الكلام متى وضُح المراد منه، فقد ظهر، سواء كان محتملاً لغيره، أو غير محتمل[٢]، وقريب منه تعريف الرازي[٣].

ونرى هنا أنهم عرَّفوا الظاهر بالواضح، ولم يحصروه فيما دار بين معنيين، لكنهم لم يصرِّحوا بذلك.

ونرى هنا أن العلماء الذين عرَّفوا الظاهر، لم يحصروه بين معنيين.

ومن الأصوليين من قال: إن الظاهر ما يتبادر إلى الفهم.

وعليه سار أبو إسحاق الإسفراييني (٤١٨) حيث قال: «الظاهر هو لفظ معقول، يبتدر إلى فهم البصير بجهة الفهم منه معنىً، وله عنده وجه في التأويل مسوغ لا يبتدره الظن والفهم»[٤].

وتابعه الدبوسي (٤٣٠) حيث قال: «الظاهر هو ما ظهر للسامعين بنفس السماع»[٥]، والبزدوي حيث ذكر تعريفاً قريباً منه فقال: «الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته»[٦].

وقال البخاري معلِّقاً على التعريف: «ومن قوله (ما ظهر) الظهور اللغوي فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه؛ إذ الأول بمنزلة العلم فلا يراعى فيه المعنى»[٧].

جاء السرخسي (٤٨٣) وزاد التعريف إيضاحاً فقال: «الظاهر هو ما يعرف

---

(١) المعتمد (١/ ٢٩٥).
(٢) المعتمد (١/ ٢٩٥).
(٣) حيث قال: «الظاهر وهو ما لا يفتقر في إفادته لمعناه إلى غيره، سواء أفاده وحدَه، أو أفاده مع غيره». المحصول، للرازي (٣/ ٢٢٩).
(٤) البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٨٠).
(٥) تقويم الأدلة (١٦٠).
(٦) أصول البزدوي (١/ ٨).
(٧) كشف الأسرار (١/ ٧٢).

المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام، لظهوره موضوعاً فيما هو المراد»[١].

وتابعهم على ذلك جلّ علماء الحنفية، وإن اختلفت عباراتهم في ذلك: منهم بدر الدين اللامشي[٢]، والنسفي[٣]، وصدر الشريعة[٤]، وملا خسرو[٥]، إلّا إنه زاد قيداً في التعريف فقال: «ما عرف مراده بسماع صيغته؛ أي: بمجرد سماعها، سواء كان مسوقاً له، أو لا»[٦].

فنرى هنا أن أبا إسحاق الإسفراييني وجلَّ علماء الحنفية يرون أن تعريف الظاهر: هو ما ظهر المراد منه، من غير أن يحتاج إلى قرينة خارجية في فهمه؛ إذ إنه يتبادر فهمه لكل من يعرف اللغة العربية، لظهوره له من غير تأمل، سواء كان مسوقاً له، أو لا[٧].

جاء جمع من الأصوليين فعرّفوا الظاهر، وبيّنوا أنه ما يدور بين معنيين أو أكثر.

وعليه سار الباجي (٤٧٤) حيث قال: «الظاهر هو ما يحتمل معنيين فأكثر هو في أحدها أظهر»[٨]، وتابعه على ذلك القرافي[٩].

جاء الآمدي (٦٣١) وبيّن كيف يكون ظهور أحد المعنيين، أو المعاني في الدليل وأنه إما أن يكون بوضع اللفظ في اللغة، وإما أن يكون بالعرف فقال: «اللفظ الظاهر ما دلَّ على معنىً بالوضع الأصلي، أو العرفي، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً»[١٠].

---

(١) أصول السرخسي (١/ ١٦٣).
(٢) بيان كشف الألفاظ (٢٦٢).
(٣) منار الأنوار مع شرحه، لابن ملك (ص٣٥٧).
(٤) التوضيح على التنقيح (١/ ١٢٤).
(٥) مرآة الأصول (ص١٠١).
(٦) مرآة الأصول كشف الأسرار (١/ ٧٣).
(٧) كشف الأسرار (١/ ٧٣).
(٨) الإحكام (١/ ٤٢). إلا إنه عرفه في الإشارة بقوله: (أما الظاهر فهو المعنى الذي يسبق فهم السامع من المعاني التي يحتملها اللفظ، كألفاظ الأوامر) الإشارة (١/ ٢). وهو قريب من تعريف الحنفية.
(٩) شرح تنقيح الفصول (ص١١).
(١٠) الإحكام، للآمدي (٣/ ٥٨).

وبالنظر للتعاريف السابقة نرى أنها تدور حول معنىً قريب وهو أن الظاهر ما دار بين معنيين أو أكثر، وكان ظاهراً راجحاً في أحد المعاني، وأن ظهوره جاء من الوضع الأصلي للغة، أو كان ظهوره عن طريق العرف.

ونرى أن الأصوليين عرَّفوا الظاهر بتعريفات كثيرة، وهي مع كثرتها تعاريف متقاربة والاختلافات بينها اختلافات يسيرة.

يمكننا أن نقول بعد دراسة هذا المصطلح:

أولاً: إن أول ما ذُكر مصطلح الظاهر، لم يُفرَّق بينه وبين النص، وهذا مسلك الإمام الشافعي، فهو يسمى الظاهر نصاً سواء كان محتملاً، أو غير محتمل، إلا إن الأصوليين بعد الشافعي، ذكروا للظاهر حداً مستقلاً يميِّزه عن النص.

ثانياً: إن بعض الأصوليين عرَّف الظاهر بأنه ما تردَّد بين معنيين فقط، ثم جاء من بعدهم جمع من الأصوليين وأطلقوه ولم يحصروه في معنيين.

ثالثاً: إن الآمدي بيَّن كيف يكون الظهور في الدليل، وأنه بأحد طريقين: الوضع العرفي، أو الوضع الأصلي للغة، وأطلقه بعض الأصوليين وبيّن أن الظهور في الدليل يكون من جهة الفهم.

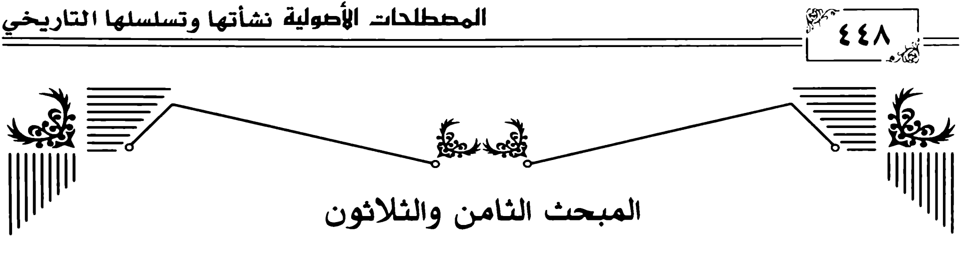
رابعاً: إن الحنفية لهم اتجاه آخر في تفسير الظاهر حيث عرَّفوا الظاهر بأنه ما ظهر المراد منه للسامع بنفس السماع، من غير حاجة إلى تأمل في اللفظ أو بحث عن قرينة خارجية توضِّح المراد منه.

ثم انقسم الحنفية إلى فريقين:

الأول: أن المعتبر في الظاهر، ظهور معناه الوضعي، سواء سيق الكلام له، أو لم يسق.

الثاني: أن المعتبر في الظاهر ظهور معناه الوضعي، مع احتماله لغيره احتمالاً مرجوحاً لم يسق له.





المبحث الثامن والثلاثون

المؤول

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الأَوْل الرجوع، يقال: آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً رجع وأول إليه الشيء رجعه وألت عن الشيء ارتددت، والأَوْل يقال ألت الشيء أؤوله إذا جمعته وأصلحته فكان التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه، وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلا وثلاثيه آل يؤول؛ أي: رجع وعاد(١).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

التأويل مصطلح ورد في نصوص القرآن، بمعانٍ متعددة، فورد بمعنى تفسير الكلام وبيان معناه، ومنه قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾﴾ [الكهف: ٨٢](٢).

وورد بمعنى ما يؤول إليه الأمر، ومنه قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [الأعراف: ٥٣](٣).

وورد أيضاً في السُّنَّة بالمعنى الأول ـ التفسير ـ ومنه قول النبي ﷺ في دعائه لابن عباس رضي الله عنهما: «**اللَّهُمَّ فقه في الدين وعلمه التأويل**»(٤).

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (١/١٥٩)، لسان العرب (١١/ ٣٢).
(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٥/١٨٨).
(٣) انظر: تفسير الطبري (١٢/٤٧٨)، تفسير ابن كثير (٢/ ١١)، تفسير القرطبي (٧/٢١٨)، تفسير البغوي (٣/ ٢٣٥).
(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك، رقم (٦٢٨٠)، (٣/ ٦١٥) وقال: صحيح الإسناد.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح المؤول أطلق أولاً وأريد به التفسير، أو ما يؤول إليه الأمر، أو ردَّ المعنى غير الصحيح، ثم أطلقه بعضهم إلى ما ترجَّح من معاني المشترك، ثم استقر بعد ذلك على صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله، وإليك التفصيل على النحو التالي:

سبق وأن مرَّ معنا في المطلب السابق أن مصطلح التأويل ورد في نصوص القرآن والسُّنَّة وبيَّنَّا شيئاً من معانيه فيهما.

وقد تتابع الصحابة والتابعون رحمهم الله على ذكر مصطلح التأويل فروت عائشة رضي الله عنها أنه ﷺ كان يقول في ركوعه وسجوده: «**سبحانك اللَّهُمَّ وبحمدك، اللَّهُمَّ اغفر لي**»، يتأول بذلك قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا ۝٣﴾ [النصر: ٣][(١)].

وروى ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ كان يصلي على راحلته حيث توجهت به، ويتأول هذه الآية ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ۝١١٥﴾ [البقرة: ١١٥][(٢)].

وهو بمعنى يمتثل ويعمل في الأثرين السابقين.

ثم جاء الإمام الشافعي (٢٠٤) وذكر مصطلح التأويل مريداً به التفسير وبيان المعنى فقال: «ولكن قد يجهل الرجل السُّنَّة، فيكون له قول يخالفها، لا أنه عمد خلافها، وقد يغفل المرء، ويخطئ في التأويل»[(٣)].

وبعده جاء الكرخي فقال (٣٧٠): «**الأصل: أن كل آية تخالف قول أصحابنا، فإنها تحمل على النسخ، أو على الترجيح، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق**»[(٤)].

وأول من وقفت عليه ممن عرف التأويل هو الدبوسي (٤٣٠) حيث قال: «وأما المؤول فما يتبيَّن من المشترك أحد وجوهه المحتملة بغالب الرأي والاجتهاد لا

---

(١) أخرجه البخاري، باب الدعاء في الركوع، رقم (٧٩٤) صحيح البخاري (١/ ٢٠١).
(٢) أخرجه البخاري، باب الوتر في السفر رقم الحديث (١٠٠٠) (٢/ ٣٢).
(٣) الرسالة (ص٢١٩).
(٤) أصول الكرخي (ص٨).

بسماع من يجب تصديقه» ثم قال بعد ذلك: «لأنه متى ما تبيَّن بالسماع كان مفسراً»[(١)].

ونرى هنا أنه عرَّف التأويل بأنه ما ترجَّح من معاني المشترك بغالب الرأي والاجتهاد، وقد تابعه على هذا المسلك جلُّ علماء الحنفية، **منهم**:

١ - **البزدوي (٤٨٢)**: حيث قال: «وأما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي»[(٢)]، وتابعه النسفي (٧١٠)[(٣)]، وقريب منه تعريف الخبازي[(٤)].

٢ - **السرخسي (٤٨٣)**: حيث قال: «وأما المؤول فهو تبيين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد»[(٥)].

٣ - **السمرقندي (٥٨٣)**: حيث قال: «التأويل هو ما تعيَّن عند السامع بعض وجوه المشترك بدليل غير مقطوع به»[(٦)].

ونرى هنا أنه إذا زال الإشكال؛ أي: الخفاء، بدليل غير مقطوع به كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولاً[(٧)].

ومن الأصوليين من عرَّف التأويل وأطلق في التعريف، فجعل التعريف يشمل التأويل الصحيح والتأويل الفاسد.

وقد سار عليه جمع من الأصوليين **منهم**:

١ - **ابن حزم (٤٥٦)**: حيث قال: «والتأويل نقل اللفظ على ما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنىً آخر»[(٨)].

٢ - **الباجي (٤٧٦)**: حيث قال: «والتأويل صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمل»[(٩)].

٣ - **الجويني (٤٧٨)**: حيث قال: «التأويل ردُّ الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول»[(١٠)].

---

(١) تقويم الأدلة (ص٩٥).
(٢) أصول البزدوي (ص٧).
(٣) كشف الأسرار ومعه شرح نور الأنوار (١/ ٢٤٠).
(٤) المغني (ص١٢٢).
(٥) أصول السرخسي (١/ ١٢٧).
(٦) ميزان الأصول (ص٣٤٨).
(٧) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (١/ ٦٨).
(٨) الإحكام، لابن حزم (١/ ٤٣).
(٩) إحكام الفصول (ص١٧٢).
(١٠) البرهان في أصول الفقه (١/ ٣٣٦).

٤ ـ **ابن الحاجب (٦٤٦)**: حيث قال: «التأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح»[١]، وتابعه ابن السبكي[٢]، والشوكاني[٣].

وزاد بعضهم قيداً وهو قولهم: «بدليل يعضده» أو نحوها من العبارات، وقد سار عليه جمع من الأصوليين، **منهم**:

١ ـ **الغزالي (٥٠٥)**: حيث قال: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدلُّ عليه الظاهر»[٤]، وقريب منه تعريف الرازي (٦٠٦)[٥]، وابن قدامة (٦٢٠)[٦].

٢ ـ **الآمدي (٦٣١)**: حيث قال: «التأويل المقبول الصحيح، هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له بدليل يعضده»[٧].

٣ ـ **الطوفي (٧١٥)**: حيث قال: «التأويل صرف اللفظ عن ظاهره لدليل يصير به المرجوح راجحاً»[٨]، وتابعه ابن اللحام (٨٠٣)[٩].

٤ ـ **ابن النجار (٩٧٢)**: حيث قال: «التأويل حمل الظاهر على محتمل مرجوح بدليل يصيره راجحاً»[١٠].

وتعاريف الأصوليين صارت تدور حول ما سبق.

ويمكن أن نختار تعريف الآمدي للتأويل حيث قال: «هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده».

ثم شرح التعريف بقوله: (حمل اللفظ على غير مدلوله) احترازاً من حمله على نفس مدلوله.

و(الظاهر منه) احترازاً عن صرف اللفظ المشترك من أحد مدلوليه إلى الآخر،

---

(١) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٣/ ٤٥٠).
(٢) جمع الجوامع (٢/ ٥٣).
(٣) إرشاد الفحول (٢/ ٣٢).
(٤) المستصفى (٢/ ٤٩).
(٥) المحصول، للرازي (٣/ ٢٣٢).
(٦) روضة الناظر (/ ١٧٧).
(٧) الإحكام، للآمدي (٣/ ٥٩).
(٨) شرح مختصر الروضة (١/ ٥٥٨).
(٩) المختصر في أصول الفقه (ص١٣١).
(١٠) الكوكب المنير شرح مختصر التحرير (٢/ ٢١٢).

فإنه لا يسمى تأويلاً، و(مع احتماله له) احترازاً عما إذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلاً، فإنه لا يكون تأويلاً صحيحاً أيضاً.

و(بدليل) يعمُّ القاطع والظني، وعلى هذا فالتأويل لا يتطرق إلى النص، ولا إلى المجمل، وإنما يتطرق إلى ما كان ظاهراً لا غير»[1].

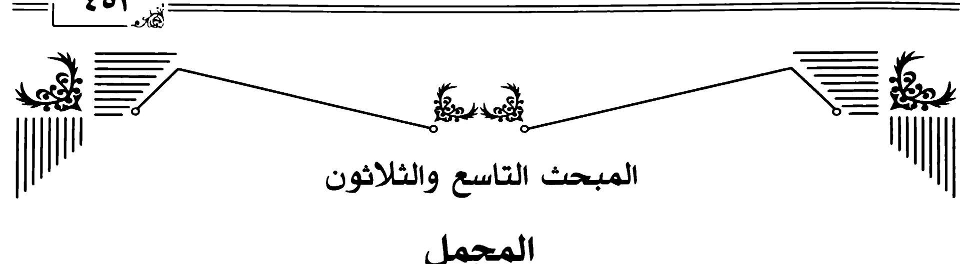
وبالنظر إلى التسلسل التأريخي لنشأة مصطلح التأويل، وما قيل حوله، يمكن أن نقول إن مصطلح التأويل:

أطلق أولاً عند متقدمي العلماء من الأصوليين وغيرهم مراداً به التفسير وبيان المعنى، أو مايؤول إليه الأمر، وهو ما سلكه الشافعي رحمه الله، ثم أطلق بعد ذلك على ما ترجَّح من معاني المشترك، ثم استقرَّ على صرف اللفظ عن ظاهره لدليل.



---

(١) الإحكام، للآمدي (٣/ ٥٩) وما بعدها.



المبحث التاسع والثلاثون

المجمل

المطلب الأول: في المعنى اللغوي للمصطلح:

المجمل في اللغة: مادة (جَمُلَ) في اللغة لها أصلان:

أحدهما: تجمُّع وعِظَم الخَلْق، والآخر حُسْنٌ.

والمعنى الأول يرجع إليه معنيان من معاني المجمل:

الأول: المجموع، مشتق من الجُمْلَة، بمعنى جماعة كل شيء، يقال أجملت الشيء إجمالاً إذا جمعته.

الثاني: المتحصل، يقال: أجمل الشيء إذا حصله.

والأصل الثاني: الحسن والجمال، وهو ضد القبح، يقال جَمُل الرجل جمالاً، فهو جميل، وتجمل تجملاً بمعنى تزين وتحسن[(١)].

وقد يكون مأخوذاً من الجَمْل بمعنى الإذابة، يقال: جملت الشحم، أجمله جملاً إذا أذبته[(٢)]، وفي الحديث: «**لعن الله اليهود، حرِّمت عليهم الشحوم، فجملوها وباعوها وأكلوا ثمنه**»[(٣)]؛ **أي: أذابوها واستخرجوا دهنها**[(٤)].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح لكنه لم يعرِّفه الإمام أحمد حيث قال: «يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجْمَل، والقياس»[(٥)]، وأراد بالمجمل هنا غير متضح الدلالة.

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (١/ ٤٨١)، أساس البلاغة (١/ ٦٧)، لسان العرب (١١/ ١٢٣).

(٢) انظر: أساس البلاغة (١/ ٦٧)، لسان العرب (١١/ ١٢٣).

(٣) أخرجه البخاري، باب بيع الميتة والأصنام، رقم الحديث (٢٢٣٦)، (٣/ ١١٠).

(٤) انظر: لسان العرب (١١/ ١٢٣).

(٥) انظر: العدة في أصول الفقه (٤/ ١٢٨١)، المسودة في أصول الفقه (١/ ٣٢٨)، التحبير شرح التحرير (٧/ ٣٤٨٠).

وأول من عرَّف هذا المصطلح من الأصوليين الجصاص حيث قال: «المجمل هو اللفظ الذي يمكن استعمال حكمه عند وروده، ويكون موقوفاً على بيان من غيره»[(١)].

المطلب الثالث: التسلسل التأريخي:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح هو الإمام أحمد حيث إنه أطلقه، وأراد به غير متضح الدلالة.

ثم جاء الجصاص (٣٧٠) فعرَّف المجمل فقال: «هو اللفظ الذي يمكن استعمال حكمه عند وروده، ويكون موقوفاً على بيان من غيره»[(٢)].

ونرى هنا أن الجصاص اقتصر في تعريفه على ذكر عدم إمكان العمل به، إلا بعد البيان.

وقريب من تعريف الجصاص عرَّف علماء الحنفية المجمل:

١ ـ **الدبوسي (٤٣٠)**: حيث قال: «المجمل هو الذي لا يعقل معناه أصلاً؛ لتوحش اللغة وضعاً، أو المعنى استعارة»[(٣)].

ونرى أنه ذكر سبب الخفاء والغموض في المجمل، دون التعرُّض إلى جهة بيانه.

٢ ـ **السرخسي (٤٨٣)**: حيث قال: «المجمل لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المُجْمِل، وبيان من جهته يعرف به المراد، وذلك إما لتوحش في معنى الاستعارة، أو في صيغة عربية، مما يسميه أهل الأدب، لغة غريبة»[(٤)]، ونرى أن تعريفه تضمَّن أسباب الإجمال، وجهة بيانه، فهو قد أتى بمضمون التعاريف السابقة، وحاول أن يجمع بينها.

وقريب من التعاريف السابقة عرَّفه: البزدوي[(٥)]، والإخسيكثي[(٦)]،

---

(١) الفصول في الأصول (١/٦٣).
(٢) الفصول في الأصول (١/٦٣).
(٣) انظر: تقويم الأدلة (١١٨).
(٤) أصول السرخسي (١/١٦٨).
(٥) حيث قال: «المجمل هو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل». أصول البزدوي (١/٩).
(٦) حيث قال: «المجمل هو ما ازدحمت فيه المعاني، فاشتبه المراد به اشتباهاً لا يدرك إلا ببيان من جهة المجمِل». المنتخب (ص٩).

والسمرقندي[١]، والخبازي، والنسفي[٢]، وغيرهم.

ومن خلال النظر في تعاريف الحنفية، نرى أنها اتفقت على أن الإجمال يكون في اللفظ لا الفعل؛ لأنهم صرَّحوا بأن الخفاء والغموض، ناشئ في الإجمال من ذات اللفظ.

ثم جاء أبو الحسين البصري (٤٣٦) وعرَّف المجمل بقوله: «أما قولنا مجمل فقد يراد به ما أفاد جملة من الأشياء ومن ذلك قولهم أجملت الحساب وعلى هذا يوصف العموم بأنه مجمل؛ بمعنى: أن المسميات قد أجملت تحته، وقد يراد به ما لا يمكن معرفة المراد به، ويمكن أن يقال المجمل هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه»[٣].

وبالنظر إلى تعريف أبي الحسين يمكن أن نقول: إنه يطلق اسم المجمل على ثلاثة أنواع من الألفاظ:

١ ـ «ما أفاد جملة من الأشياء»، وهذا الإطلاق يوافق معنى المجمل في اللغة؛ ولذلك وصف أبو الحسين العموم بأنه مجمل، لدخول مجموع من المسميات تحته، وهذا الإطلاق مخالف لما ذهب إليه جمهور الأصوليين؛ لأنهم يفرِّقون بين المجمل والعموم، ويمكن أن نقول إن أبا الحسين هنا أراد المعنى اللغوي للمجمل بدليل قوله: «أجملت الحساب»، ويؤيِّد هذا ما قاله الجويني في تعريفه للمجمل حيث قال: «المجملات فقد يطلق المجمل على العموم. . .ولكن المجمل في اصطلاح الأصوليين هو المبهم»[٤]، فيدلُّ على أنه أراد بإطلاقه المجمل على العموم معنى المجمل في اللغة.

٢ ـ «ما لا يمكن معرفة المراد به».

ونرى هنا أن المجمل لا يكفي وحده في العمل، وعلى هذا التعريف سار جمع من الأصوليين:

أ ـ ابن حزم: حيث قال: «فالمجمل هو الذي لا يفهم من ظاهره معناه»[٥].

---

(١) ميزان الأصول (ص٣٥٤).

(٢) منار الأنوار (ص٣٦٥).

(٣) المعتمد (١/ ٢٩٣).

(٤) البرهان (١/ ٢٨١).

(٥) الإحكام، لابن حزم (٣/ ٤٠٣).

ب ـ **الجويني**: حيث قال: «المجمل في اصطلاح الأصوليين المبهم، والمبهم الذي لا يعقل معناه ولا يدرك مقصود اللفظ ومبتغاه»، وقال في موضع آخر: «المجمل الذي لا يستقل بإفادة المعنى»[١].

وقريب من التعاريف السابقة تعريف ابن قدامة حيث قال: «المجمل وهو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنىً»[٢]، وابن الحاجب[٣]، وابن السبكي[٤]، والشوكاني[٥].

وبالنظر في التعاريف السابقة نرى أنها لم تقيِّد المجمل باللفظ فقط؛ بل هي شاملة للقول والفعل.

٣ ـ «ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعيِّن في نفسه واللفظ لا يعيِّنه».

وبهذا المعنى يكون المجمل ما افتقر وتوقف العمل به على ورود البيان.

وسار عليه القفال (٣٦٥) فقال في تعريفه: «المجمل ما لا يستقلُّ بنفسه في المراد منه حتى يأتي تفسيره»[٦]، وبمثله عرَّفه ابن فورك[٧].

وأقرب التعاريف للمجمل هو أنه ما لم تتضح دلالته؛ لأنه يشمل المعنيين الثاني والثالث.

فقولنا: (ما)، جنس في التعريف يشمل أمرين: اللفظ والفعل.

وقولنا (لم تتضح دلالته)، أخرج المهمل فإنه لا دلالة له على شيء، فلا يوصف بالإجمال ولا البيان.

وأخرج المبين والنص والظاهر فإن دلالتها واضحة.

---

(١) البرهان (١/ ٢٨١)، (١/ ٣٣٦).
(٢) روضة الناظر (١/ ١٨٠).
(٣) حيث قال: «المجمل ما لم تتضح دلالته». رفع الحاجب شرح مختصر ابن الحاجب (٣/ ٣٧٧).
(٤) جمع الجوامع (٢/ ٥٨).
(٥) حيث قال: «المجمل ما دلَّ دلالة لا يتعيَّن المراد بها إلا بمعيَّن، سواء كان عدم التعيين بوضع اللغة، أو بعرف الشرع، أو بالاستعمال». إرشاد الفحول (٢/ ١٣).
(٦) انظر: البحر المحيط (٣/ ٤٣)، إرشاد الفحول (٢/ ١٣).
(٧) انظر: البحر المحيط (٣/ ٤٣)، إرشاد الفحول (٢/ ١٣).

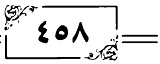
وبالنظر إلى التسلسل التأريخي لهذا المصطلح نرى أن الأصوليين انقسموا فيه **إلى قسمين**:

الأول: قسم يقيِّد المجمل باللفظ؛ لأنهم بحثوا المجمل في أقسام المتن مقابل النص والظاهر، فلا بد أن يكون لفظاً.

الثاني: قسم ذهبوا إلى القول بتعميم الإجمال، ليشمل القول والفعل؛ لأن تقيد حدِّ المجمل باللفظ يخرجه عن كونه مانعاً كما ذكر الآمدي حيث قال: «كيف وإن الإجمال كما أنه قد يكون في دلالة الألفاظ، فقد يكون في دلالة الأفعال، وذلك كما لو قام النبي ﷺ من الركعة الثانية ولم يجلس جلسة التشهد الوسط، فإنه متردد بين السهو الذي لا دلالة له على جواز ترك الجلسة، وبين التعمد الدال على جواز تركها، وإذا كان الإجمال قد يعم الأقوال والأفعال، فتقييد حدِّ المجمل باللفظ يخرجه عن كونه جامعاً، وبهذا يبطل ما ذكره الغزالي في حدِّ المجمل من أنه اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة، ولا بعرف الاستعمال»[١].



(١) الإحكام، للآمدي (٣/ ١٢).





المبحث الأربعون

المفسر

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

المفسر مأخوذ من الفسر: وهو الإبانة والإيضاح وكشف المغطى، يقال: فَسَرَ الشيءَ يَفْسِرُه ويَفْسُرُه وفَسَّرَه: أَبَانَهُ وأوضحه وكشف معناه(١).

ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ۝٣٣﴾ [الفرقان: ٣٣].

أي: يا محمد ﷺ لا يأتيك هؤلاء المشركون بمثل يضربونه لك إلا جئناك بأحسن مما جاؤوا به بياناً وتفصيلاً(٢).

قال ابن فارس: «فسر: الفاء والسين والراء كلمة واحدة، تدلُّ على بيانِ شيءٍ وإيضاحِه»(٣).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن ذكر مصطلح المفسر ما ورد عن الصحابي عمران ابن حصين رضي الله عنه: أن رجلاً أتاه فسأله عن شيء، فحدثه، فقال الرجل: حدثوا عن كتاب الله ولا تحدثوا عن غيره، فقال: «إنك امرؤ أحمق، أتجد في كتاب الله، أن صلاة الظهر أربع لا يجهر فيها؟ وعدَّ الصلوات، وعدَّ الزكاة ونحوها، ثم قال: أتجد هذا مفسَّراً في كتاب الله؟ إن كتاب الله قد أحكم ذلك، والسُّنَّة تفسِّر ذلك»(٤)؛ أي: موضحاً مبيناً.

جاء من بعده الشافعي وساق حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: صلى رسول الله ﷺ

---

(١) انظر: الصحاح (٢/ ٧٨١)، لسان العرب (٥/ ٥٥)، القاموس المحيط (١/ ٥٨٧)، تاج العروس من جواهر القاموس (١٣/ ٣٢٣).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٩/ ٢٦٦)، تفسير البغوي (٦/ ٨٣)، تفسير ابن كثير (٦/ ١٠٩).

(٣) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٤/ ٥٠٤).

(٤) مسند عبد الله بن المبارك (١/ ٢٣٨) رقم الأثر (٢٣٤).

في بيته وهو شاكٍ فصلى جالساً، وصلى وراءه قوم قياماً، فأشار إليهم أن اجلسوا، فلما انصرف قال: «**إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً**»[(١)]، **ثم قال: «وهذا مثل حديث أنس** ﷺ، وإن كان حديث أنس مفسراً، وأوضح من تفسير هذا»[(٢)]؛ أي: بيِّناً واضحاً.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن مصطلح المفسر لم أقف على ذكر له في نصوص الكتاب والسُّنَّة، وقد ذكره الصحابي الجليل عمران بن حصين ﷺ وأراد به ما كان بيناً واضحاً، وبهذا الإطلاق أطلقه الإمام الشافعي ﷺ.

ثم جاء أبو زيد الدبوسي (٤٣٠هـ) وعرَّف المفسر بقوله: «وأما المفسر، فالمكشوف معناه، الذي وضع الكلام له كشفاً لا شك فيه، سواء كان الكشف من حيث النص، بأن كان لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، ولكنه كان خفياً بكون العربية غريبة، أو المعنى دقيقاً من الاستعارات، فكشف عنه بالدلالة، أو كان ظاهراً ولكنه يحتمل التأويل بدلالة تقوم بسدّ باب التأويل بالتفسير حتى لم يبقَ له مجمل، فصار فوق النص بانسداد باب التأويل»[(٣)]، وتابعه على ذلك جُلّ علماء الحنفية كالسرخسي[(٤)]، والبزدوي[(٥)]، والسمرقندي[(٦)]، والخبازي[(٧)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ـ كتاب الوحي ـ باب إنما جعل الامام ليؤتم به ـ رقم (٦٨٨).

(٢) الرسالة (١/ ٢٥٢). (٣) تقويم الأدلة (ص١١٦).

(٤) حيث قال: «وأما المفسر فهو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجهٍ لا يبقى معه احتمال التأويل، فيكون فوق الظاهر والنص؛ لأن احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر، سواء كان ذلك مما يرجع إلى صيغة الكلام بأن لا يكون محتملاً إلا وجهاً واحداً، ولكنه لغة عربية أو استعارة دقيقة، فيكون مكشوفاً ببيان الصيغة، أو يكون بقرينة من غير الصيغة، فيتبيَّن به المراد بالصيغة لا لمعنىً من المتكلم فينقطع به احتمال التأويل إن كان خاصّاً، واحتمال التخصيص إن كان عاماً». أصول السرخسي (١/ ١٦٥).

(٥) حيث قال: «أما المفسر فما ازداد وضوحا على النص، سواء كان بمعنى في النص، أو بغيره بأن كان مجملاً فلحقه بيان قاطع، فأسند به التأويل، أو كان عاما فلحقه ما انسدَّ به باب التخصيص». أصول البزدوي (١/ ٨).

(٦) حيث قال: «المفسر ما ظهر به مراد المتكلم للسامع من غير شبهة، لانقطاع احتمال غيره بوجوه الدليل القطعي على المراد». ميزان الأصول (ص٣٥١).

(٧) حيث قال: «المفسر ما ازداداً وضوحاً على النص بحيث لا يبقى فيه احتمال التخصيص =

وبالنظر للتعاريف السابقة نجد أن المفسر عندهم له معنى واحد، سواء ما لا يحتمل إلا معنىً واحداً ابتداءً، أو ما لا يحتمل بعد البيان، وأنه كذلك لا يقبل التأويل والتخصيص لوضوحه.

ثم جاء أبو يعلى (٤٥٨هـ) وذكر حدّاً له فقال: «أما المفسر فما ينبئ عن المراد بنفسه، أو يُعرَف معناه من لفظه ولا يفتقر إلى قرينة تفسِّره، وهذه صفة النص، وقد ذكرناه»[(١)].

وتابعه على ذلك: الباجي[(٢)]، والسمعاني[(٣)].

ونرى هنا أن أبا يعلى، ومن تابعه، يرون المفسر والنص سواء، لا فرق بينهما.

ثم جاء الرازي وبيّن أن المفسر له معنيان: **أحدهما**: ما احتاج إلى التفسير، وقد ورد عليه تفسيره ـ **وثانيهما**: الكلام المبتدأ المستغني عن التفسير لوضوحه في نفسه[(٤)].

ثم جاء ابن الهمام (٨٦١) وزاد في حد المصطلح فقال: (إن المفسر يطلق على اللفظ الذي لا يحتمل غير النسخ، كما يطلق على كل كلام تم بيانه بدليل قطعي، مما فيه خفاء من أقسام الخفاء كالخفي والمشكل والمجمل ما عدا المتشابه؛ لأنه لا يلحق به البيان، وعلى هذا: فالخفي والمشكل والمجمل، إذا التحق بكل منها ما يفسره بقطعي، يكون مفسراً عنده أيضاً)[(٥)].

فالمفسر عند جمهور الحنفية له معنىً واحد، وأما عند ابن الهمام فله معنيان؛ **أحدهما**: ما لا يحتمل غير النسخ، **والثاني**: ما بُيِّن خفاؤه بقطعيٍّ مع احتماله التأويل

= والتأويل». المغني في أصول الفقه (ص١٣٥).

(١) العدة في أصول الفقه (١/ ١٥١).

(٢) حيث قال: «المفسر ما فهم المراد به من لفظ، ولم يفتقر في بيانه إلى غيره». الإحكام (١/ ٢٢٤).

(٣) حيث قال: «حدُّ المفسر ما يفهم منه المراد به، وقيل ما يعرف معناه من لفظه، وكل خطاب استقل بنفسه وعرف المراد به فهو من المفسر الذي يستغني عن البيان». قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٢٦٤).

(٤) المحصول، للرازي (٣/ ٢٢٧).

(٥) التقرير والتحرير (١/ ١٩٣).

والتخصيص والنسخ(١).

ويختلف ابن الهمام مع جمهور الحنفية، حيث إنهم يشترطون للمفسر أن لا يحتمل التأويل، والتخصيص، ومذهبه خلاف ذلك.

غير أن صاحب «التيسير» اعتذر لابن الهمام وقال إن كلامه موافق لكلام السمرقندي وفيه نظر؛ لأن السمرقندي عرَّف المفسر كما عرَّفه الدبوسي، والبزدوي، والسرخسي، والله أعلم(٢).

وبعد هذا العرض لمصطلح المفسر وما قيل حوله نستطيع أن نقول:

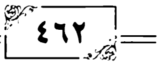
أولاً: إن أبا يعلى ومن تابعه من العلماء الذين ينسبون إلى مدرسة الجمهور، يرون أن المفسر والنص سواء لا فرق بينهما، بينما يرى جمهور الأحناف، أن بينهما فرقاً، وهو أن المفسر أعلى درجة في الوضوح من النص.

ثانياً: إن ابن الهمام زاد في حدِّ المفسر قيداً خالف فيه جمهور الحنفية، حيث إن المفسر عنده له معنيان، **أحدهما**: ما لا يحتمل النسخ، **والثاني**: ما بُيِّن خفاؤه بقطعي مع احتماله التأويل والتخصيص والنسخ.



(١) انظر: التقرير والتحرير في علم الأصول ـ (١/ ١٩٣).

(٢) انظر: تيسير التحرير (١/ ١٣٧، ١٣٨).





المبحث الحادي والأربعون

المحكم[(١)]

المطلب الأول: **التعريف اللغوي بالمصطلح:**

المحكم في اللغة: مأخوذ من أحكم، بمعنى أتقن، يقال: أحكمت البناء أي أتقنته عن الانتقاض، وبناء محكم؛ أي: مأمون الانتقاض.

وقيل مأخوذ من أحكم بمعنى منع وردّ، أحكمت فلاناً عن كذا منعته عنه، ولذلك قيل للحاكم بين الناس حاكم؛ لأنه يمنع الظالم من الظلم للناس[(٢)].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح:**

ورد ذكر المحكم في القرآن قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

قال ابن السبكي: وأصل هذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[(٣)].

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي للمصطلح:**

ورد ذكر المحكم في القرآن قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ .

وإذا بحثنا عن معنى المحكمات الوارد في الآية، وجدنا أن كتب التفسير فيها نقولٌ كثيرةٌ عن السلف في معناها، تابعهم على بعضها بعض الأصوليين، ومن أشهر تلك الأقوال:

---

(١) مصطلح «المحكم» وكذا «المتشابه» سبق بحثهما بالنظر لكونهما من مصطلحات مباحث القرآن الكريم، وهنا باعتبار كونهما من دلالات الألفاظ.

(٢) انظر: أساس البلاغة (١/ ٩٤)، معجم مقاييس اللغة (٢/ ٩١)، لسان العرب (١٢/ ١٤٠)، القاموس المحيط (١/ ٤١٦).

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٣٠٨).

القول الأول: إن المحكم هو الناسخ، روي عن ابن مسعود رضي الله عنه (ت٣٢)، وابن عباس رضي الله عنهما (ت٦٨).

القول الثاني: إن المحكم ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره، وبه قال جابر بن عبد الله رضي الله عنه (ت٧٨)، وسفيان الثوري (ت١٦١)، والسمعاني[(١)]، وقريب منهم تعريف الجويني (ت٤٧٨) حيث قال: «المحكم كل ما علم معناه، وأدرك فحواه»[(٢)].

القول الثالث: إن المحكم ما لم يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، وهو مرويٌّ عن محمد بن جعفر، والشافعي[(٣)]، والكرخي[(٤)]، وابن الأنباري[(٥)]، والسمرقندي[(٦)].

ونرى هؤلاء اشترطوا في تعريف المحكم أن يكون قطعيَّ المراد، لكنهم لم يصرِّحوا في تعريفاتهم بأنه لا يحتمل النسخ.

وتابعهم الدبوسي (ت٤٣٠) وزاد قيداً وهو أنه لا يحتمل النسخ[(٧)]، وقريب منه تعريف البزدوي[(٨)]، والسرخسي[(٩)]، وملا خسرو[(١٠)]، والنسفي[(١١)].

---

(١) حيث قال: «المحكم ما أطلع الله العلماء عليه وأوقفهم على المراد به». قواطع الأدلة (٢/ ٧٤).
(٢) البرهان (١/ ٢٨٤).
(٣) النكت والعيون ـ تفسير الماوردي ـ (١/ ٣٦٩)، ونقله الزركشي في البحر المحيط (١/ ٣٦٤).
(٤) الفصول في الأصول (١/ ٣٧٣).
(٥) البحر المحيط (١/ ٣٦٤).
(٦) حيث قال: «المحكم ما أحكم المراد به قطعاً». ميزان الأصول (ص٣٥٢).
(٧) حيث قال: «المحكم ما أحكم المراد منه بحجة لا تحتمل التبدل... فيصير حكم المحكم بتلك الحجة من قبيل ما لا يحتمل الانتساخ، فيصير فوق المفسر». تقويم الأدلة (ص١١٧). ونرى هنا أن المحكم عنده يمتاز عن المفسر بنفي احتمال النسخ، فالمفسر يحتمل النسخ، والمحكم لا يحتمله.
(٨) حيث قال: «المحكم إذا ازداد قوة، وأُحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل». أصول البزدوي (١/ ٩).
(٩) حيث قال: «المحكم ممتنع من احتمال التأويل، ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل». أصول السرخسي (١/ ١٦٥).
(١٠) حيث قال: «المحكم ما ازداد قوة على المفسر بخلوِّه عن احتمال النسخ». مرآة الأصول (ص١٠٤).
(١١) المنار (١/ ٢٠٩).

القول الرابع: إنه ما استقلَّ بنفسه، ولم يحتج إلى بيان، ذكره القاضي أبو يعلى عن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ(١)، وقريب منه تعريف ابن فورك(٢)، والباقلاني(٣)، والعكبري(٤)، وحُكِي عن أبي الحسين البصري عن أصحابه(٥)، واختاره أبو يعلى(٦)، والغزالي(٧)، وابن العربي(٨)، والآمدي(٩)، والمرداوي(١٠).

وهناك أقوال أخرى في معنى المحكم(١١).

---

(١) العدة (٢/ ٦٨٤)؛ لأنه ذكر في كتابه السُّنَّة بيان ما ظلت فيه الزنادقة في القرآن ثم ذكر آيات تحتاج إلى بيان، ثم قال: «وفي رواية ابن إبرهيم المحكم الذي ليس فيه اختلاف»، وهو قريب مما سبق؛ لأن الذي لا خلاف فيه مستقلٌّ بنفسه.

(٢) حيث قال: «الصحيح عندنا أن المحكم: ما أحكم بيانه، وبلغ به الغاية التي يفهم بها المراد من غير إشكال والتباس». الفقيه والمتفقه (١/ ٩٢).

(٣) حيث قال: «وصف الخطاب بأنه محكم يرجع إلى معنيين، الأول: أنه مفيد لمعناه، وكاشف له كشفاً يزيل الإشكال ووجوه الاحتمال، الثاني: أن يكون معنى وصف الخطاب بأنه محكم أنه محكم النظم والترتيب على وجه يفيد من غير تناقض واختلاف يدخل فيه». التقريب (١/ ٢٢٩، ٢٣٠).

(٤) حيث قال «المحكمات هي المفسرة والمستغنية في معانيها عما فسَّرها، وحدُّ ذلك ما يعقل معناه». رسالة في أصول الفقه (٥١).

(٥) نقله عنه أبو يعلى وغيره فقال: «وقال أبو الحسين عن أصحابه: إن المحكم يستعمل على وجهين، **أحدهما**: أنه محكم الصيغة والفصاحة، والآخر أنه لا يحتمل تأويلين متشابهين». انظر: العدة (٢/ ٦٨٧)، المسودة في أصول الفقه (١/ ١٦٢).

(٦) حيث قال: «المحكم ما كان أصلاً بنفسه، مستغنياً عن غيره، لا يحتاج إلى بيان، ولا من لفظ قرينة ولا غيره». العدة (٢/ ٦٨٨).

(٧) حيث قال: «بل الصحيح أن المحكم يرجع إلى معنيين: **أحدهما**: المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال، **الثاني**: أن المحكم ما انتظم وترتب ترتيباً مفيداً على ما ظَاهَرَ، أو على تأويل ما لم يكن فيه متناقض ومختلف». المستصفى (١/ ٢٠٢).

(٨) حيث قال: «المحكم ما استقل بنفسه». المحصول، لابن العربي (١/ ٨٦).

(٩) حيث قال: «أما المحكم فأصح ما قيل فيه قولان، **الأول**: أن المحكم ما ظهر معناه وانكشف كشفاً يزيل الإشكال ويرفع الاحتمال، **القول الثاني**: إن المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد إما من غير تأويل أو مع التأويل من غير تناقض واختلاف فيه». الإحكام، للآمدي (١/ ٢١٨).

(١٠) حيث قال: «الأصح أن المحكم ما اتضح معناه». التحبير شرح التحرير (٣/ ١٣٩٥).

(١١) انظر: تفسير الطبري (٦/ ١٧٦)، تفسير البغوي (٢/ ٨)، المحرر الوجيز (١/ ٣٧٩)، زاد المسير (١/ ٣٠٠)، تفسير ابن كثير (٢/ ٧)، تفسير القرطبي (٤/ ٩)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن (٣/ ١١).

جاء عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء وعرَّفاه بقولهم: «المحكم هو الوعيد بالفسقة من مرتكبي الكبائر»[١].

ونرى هنا أنهم عرَّفوا المحكم بناء على أصلهم العقدي - حيث إنهما من المعتزلة - وهو الوعيد على مرتكب الكبيرة، حيث قالوا في مرتكب الكبيرة: لا نقول إنه مؤمن ولا كافر؛ بل حكموا عليه بأنه فاسق على أساس أن الفسق لا يخرج من الملة هذا في الدنيا، أما في الآخرة فهو مخلد في النار.

وهذا مخالف لما عليه أهل السُّنَّة والجماعة في حكم مرتكب الكبيرة حيث قالوا إنه مؤمن ناقص الإيمان، ولا يكفرونه بارتكاب الكبيرة، وحكمه في الآخرة أنه تحت مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له[٢].

ثم جاء الرازي واختار قولاً لم يسبقه أحد إليه، ذلك أنه جعل المحكم جنساً لنوعين هما النص والظاهر.

والنص فيه رجحان بلا احتمال غيره، والظاهر فيه رجحان مع الاحتمال.

فالقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم[٣].

ولم يتابعه أحد من الأصوليين على هذا الاختيار.

ومما سبق من كلام العلماء حول مصطلح المحكم يمكن أن نقول:

أولاً: إن المحكم أطلق عند الأصوليين على ما عرف العلماء تأويله، أو أنه ما استقل بنفسه، ولم يحتج إلى بيان، ثم أطلق على ما كان قطعيّاً، وانقسموا إلى فريقين:

فريق قال: إن المحكم لا يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، ومن عرَّفه بهذا، يكون المحكم عنده رديفاً للنص.

وفريقٌ قال: إن المحكم ما كان قطعياً، لكنه صرَّح في أنه لا يحتمل النسخ، لكن الشاشي لم يذكر قيد احتماله للنسخ من عدمه، وإنما ذكر قيداً آخر يفرق به بينه وبين المفسر، وهو أنه لا يجوز خلافه.

---

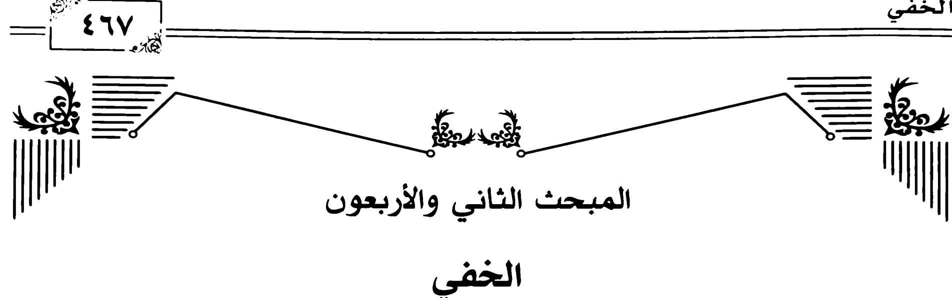
(١) انظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٨٣)، البحر المحيط (١/ ٣٦٣)، والكبيرة «هي ما تُوعِّد عليه باللعن أو العذاب أو شرع فيه حدٌّ» فتح الباري ابن حجر (١٢/ ١٨١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٤/ ٤٧٥)، شرح العقيدة الطحاوية (ص٣١٦).

(٣) المحصول، للرازي (١/ ٣١٧).

ثانياً: إن الرازي انفرد في تعريف المتشابه بمصطلح خاص به، وقال: المتشابه ما كانت دلالته غير راجحة، وهو جنس للمجمل والمؤول.





المبحث الثاني والأربعون

الخفي

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

الخفي في اللغة يأتي بمعنيين: الستر والكتم، ويأتي بمعنى الظهور فهو من الأضداد.

يقال: خفي الشيء، يخفى خفاءً فهو خافٍ وخفيٌّ، وخفيت الشيء وأخفيته، كتمته وسترته وفي التنزيل، قال تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾﴾ [السجدة: ١٧]؛ أي: ما ستره الله لهم وأخفاه عنهم من النعيم[١].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿١٥﴾﴾ [السجدة: ١٥]؛ أي: أسترها وأواريها ولا أظهرها[٢].

وفي الحديث عن النبي ﷺ: «**إن الله يحب العبد التقي الغني الخفي**»[٣]؛ أي: المعتزل عن الناس اشتغالاً بالعبادة ويخفى عليهم مكانه[٤].

وفي حديث الهجرة: «**اخف عنا**»[٥]؛ أي: استر الخبر لمن سألك عنا[٦].

وأتي بمعنى الظهور، يقال أيضاً: خفا البرق خَفْواً وخُفُوّاً لمع، وخفا الشيء

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٠/ ٢٨٠)، تفسير ابن كثير (٤/ ٢٥٦)، تفسير السعدي (٦٤٧).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٨/ ٢٨٥)، تفسير البغوي (٥/ ٢٧٦)، تفسير ابن كثير (٣/ ٢٧٧). وهذا على أحد القولين عند المفسرين رحمهم الله تعالى.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه رقم (٧٦٢١)، (٨/ ٢١٤).

(٤) انظر: شرح النووي على مسلم (٩/ ٣٥١)، الديباج على مسلم (٦/ ٢٧٩)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ١٣٢).

(٥) أخرجه البخاري، كتاب بدء الخلق - باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة رقم (٣٩٠٦)، (٥/ ٧٧).

(٦) انظر: عمدة القاري (٢٥/ ١٣٢)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ١٣٢).

خَفْواً ظهر، وخفى الشيء خَفْياً وخُفْياً أظهره واستخرجه[(١)].

ويمكن أن نقول: إن الخفي يطلق على معنيين متضادين في اللغة، **الأول**: الستر والكتمان، **والثاني**: الإظهار والاستخراج.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن أشار إلى هذا المصطلح هو الصحابي عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما حيث قال: «إذا خفي عليكم شيء من القرآن، فابتغوه في الشعر فإنه ديوان العرب، عندما سئل عن قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [القلم: ٤٢]»[(٢)]، فأطلق هنا الخفي على ما خفي المراد منه، ولم تتضح دلالته.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لهذا المصطلح:

(وأول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح من الأصوليين وعرَّفه الدبوسي (ت٤٣٠) حيث قال: «الخفي اسم لما خفي معناه، بعارض دليل غير اللفظ في نفسه، فبُعد عن الوهم بذلك العارض حتى لم يوجد إلا بطلب»[(٣)].

فقوله: (ما خفي المراد معناه بعارض)؛ أي: أن الصيغة ظاهرة الدلالة بالنظر إلى موضوعها في اللغة، ولكن خفيت بسبب عارض، لا أن يكون اللفظ خافياً في نفسه، وقوله: (غير الصيغة): قيدٌ احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه؛ لأن منشأ الخفاء في هذه الثلاثة هو الصيغة.

وقوله: (لا ينال إلا بالطلب) قيدٌ احترز به عن المتشابه؛ لأنه لا ينال المراد منه أصلاً).

ثم تتابع الأصوليون ـ لا سيما الحنفية ـ باستعماله وتعريفه. وعرَّفه البزدوي (ت٤٨٢) بقوله: «الخفي اسم لكل ما اشتبه معناه، وخفي مراده بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بالطلب»[(٤)].

---

(١) انظر: لسان العرب (١٤/ ٢٣٤)، الصحاح (١/ ١٨٠).
(٢) وقد روى عنه هذا الأثر: البيهقي في الأسماء والصفات رقم (٧٢٥) (٢/ ٢٨٨).
(٣) تقويم الأدلة (ص١١٦).
(٤) أصول البزدوي (١/ ٩).

وقريبٌ منهم تعريف الإخسيكثي[1]، والخبازي[2]، والنسفي[3]، حيث قالوا: «الخفي ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة، لا ينال إلا بالطلب»، وتابعهم ابن الهمام[4]، وملا خسرو[5].

ثم جاء السرخسي وقرَّر أن الخفاء في نفس الصيغة فقال: «أما الخفي فهو اسم لما اشتبه معناه، وخفي المراد منه بعارض في الصيغة، يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب»[6].

ونلحظ هنا وجود منافاة بين ما اختاره السرخسي في تعريف الخفي وبين ما اختاره الدبوسي ومن معه؛ ذلك أن الدبوسي ومن معه قالوا في تعريف الخفي: «ما خفي مراده بعارض غير الصيغة»، فسبب الإبهام عارض غير الصيغة، لا أن يكون اللفظ الخفي مبهماً في نفسه، كآية السرقة، فإنها ظاهرة في دلالتها على كل سارق، ولكنها خافية في حق النباش[7]، والطرار[8] مثلاً بعارض غير الصيغة؛ أي: اختصاصهما باسمين آخرين يعرف بهما، واختلاف الأسماء يدلُّ على اختلاف المعاني، فلهذا خفيت الآية في حقهم، بخلاف السرخسي فإن الخفي عنده «ما خفي المراد منه بعارض في الصيغة»، وكما نرى أنه ذكر بعارض في الصيغة مكان قول الدبوسي ومن تبعه بعارض غير الصيغة، وهو يعني أن سبب الخفاء عارض في الصيغة وهو السارق مثلاً، وكلامه مخالف لما ذكره الدبوسي ومن تبعه.

ويمكن الجمع بين اختيار الدبوسي ومن تبعه من الأصوليين، وبين ما اختاره السرخسي بأن يقال: مقتضى كلٍّ منهما واحد، وذلك من **وجهين**:

الأول: أن الدبوسي ومن تبعه لما قالوا: «ما خفي مراده بعارض غير الصيغة» جعلوا غير الصيغة صفة للعارض، وصرَّحوا بالمغايرة، وأما السرخسي فقد جعل

---

(١) المنتخب (ص١٨).
(٢) المغني في أصول الفقه (ص١٢٨).
(٣) منار الأنوار مع حاشية ابن ملك (ص٣٥٩).
(٤) التحرير مع التيسير (١/ ١٥٦).
(٥) المرآة على المرقاة (ص١٠٥).
(٦) أصول السرخسي (١/ ١٦٧).
(٧) النباش هو: من يفتش القبور عن الموتى ليسرق أكفانهم وحليهم. المعجم الوسيط (٢/ ٨٩٧).
(٨) الطرار هو: النشال الذي يشق الثوب ونحوه ويسل ما فيه غفلة. انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٥/ ٣٩٥)، المعجم الوسيط (٢/ ٥٥٤).

بقوله: «بعارض في نفس الصيغة» الصيغة ظرفاً لذلك العارض، والظرف يغاير المظروف، فهما متوافقان في الحقيقة.

الثاني: أن المراد من الصيغة عند الدبوسي ومن تبعه نظم الآية ـ السارق والسارقة ـ، والمراد من الصيغة عند السرخسي الطرار والنباش، فلا خلاف بين كلاميهما[١].

ويمكن أن نقول: إن أقرب التعاريف لمصطلح الخفي هو الذي لا يظهر المراد منه إلا بالطلب[٢]؛ لأنه يشمل ما عرض له عارض، فصار غامضاً في دلالته سواء أكان العارض من نفس الصيغة أو من خارج.

بالتتبع لتعاريف مصطلح الخفي السابقة يمكن أن نقول إنه قد حصل تطور في المصطلح:

أنهم أجمعوا على أن الخفي ما خفي المراد منه، واختلفوا في مورد الخفاء:

- فاختار أكثر الأصوليين أن الخفاء فيه من عارض خارج عن الصيغة.
- ثم جاء السرخسي وقال: إن الخفاء في نفس الصيغة.
- جاء السجستاني وبيَّن أن الخفي ما خفي المراد منه ولم يتعرَّض فيه إلى أن الخفاء بسبب الصيغة أو بغيرها.



(١) انظر: شرح الغزنوي على المغني (٢/ ٦٩٩، ٧٠٠)، كشف الأسرار (١/ ٥٢)، حاشية الرهاوي (ص٣٦٠)، حاشية الأزميري (١/ ٤٠٧)، شرح ابن ملك (٣٥٩، ٣٦٠).

(٢) الغنية، للسخستاني (٧٦).



المبحث الثالث والأربعون

المشكل

المطلب الأول: التعريف اللغوي بالمصطلح:

المشكل لغة: بمعنى الملتبس والمشتبه، يقال: أشكل الأمر يشكل إشكالاً إذا التبس واختلف، وأمور أشكال: ملتبسة، والشكل: المثل، يقال: هذا على شكل هذا؛ أي: على مثل هذا(١).

قال ابن فارس: «شكل: الشين والكاف واللام معظم بابه المماثلة، تقول: هذا شكل هذا؛ أي: مثله، ومن ذلك يقال: أمر مشكل، كما يقال أمر مشتبه»(٢).

وقال في «العين»: «والأشْكَالُ: الأمور المختلفة........، وأشكل الأمر إذا اختلف، وأمر مشكل شاكل: مشتبه ملتبس»(٣).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن أطلق هذا المصطلح هو الإمام الطحاوي (٣٢١)، حيث بوَّب قائلاً: باب بيان مشكل ما روي عنه في.... ثم يذكر الأثر.

المطلب الثالث: التسلسل التأريخي للمصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن أول من أطلق هذا المصطلح هو الإمام الطحاوي (٣٢١)، وأول من عرَّف هذا المصطلح فيمن وقفت عليه من الأصوليين الدبوسي (٤٣٠) حيث قال في تعريفه: «المشكل هو الذي أشكل على السامع، طريق الوصول إلى المعنى الذي وَضَعَ له واضع اللغة الاسم، أو إرادة المستعير لدقة المعنى في

---

(١) انظر: الصحاح في اللغة (١/ ٣٦٥)، كتاب العين (٥/ ٢٩٥)، لسان العرب (١١/ ٣٥٦).
(٢) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/ ٢٠٤).
(٣) كتاب العين (٥/ ٢٩٥).

نفسه لا بعارض حيلة»[١].

وقريب منه تعاريف أكثر علماء الحنفية، **منهم**:

١ - **البزدوي (٤٣٠)**: حيث قال: «المشكل وهو الداخل في إشكاله وأمثاله»[٢].

٢ - **السرخسي**: حيث قال: «المشكل هو اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله، على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال»[٣].

٣ - **الخبازي**: حيث قال: «المشكل هو الداخل في أشكاله حتى لا ينال إلا بالتأمل بعد الطلب»[٤].

وتابعهم أيضاً: النسفي[٥]، وابن الهمام[٦].

وبالتأمل في تعاريفهم نرى أنها لا تميِّز المشكل عن المجمل؛ لذلك قال الدبوسي والسرخسي: إنه لا يهتدي إليه كثير من العلماء[٧].

جاء السمرقندي (٥٣٩) وعرَّفه بقوله: «المشكل هو اللفظ الذي اشتبه مراد المتكلم للسامع، بعارض الاختلاف بغيره من الأشكال، مع وضوح معناه اللغوي على مقابلة النص، وهو ما تعيين مراد المتكلم منه للسامع بقرينة مذكورة، أو دلالة حال، مع ظهور معناه الموضوع له لغة»[٨].

وبالتأمل في هذا التعريف نرى أنه ميَّز المشكل عن المجمل.

وبالتأمل فيما سبق من تعريفات نرى أنهم اتفقوا على:

١ - أن الخفاء في المشكل ناشئ من اللفظ نفسه، إما لغموض في المعنى، أو لاستعارةٍ بديعية، حيث لا يمكن معرفة المراد منه.

٢ - أن طريقة إزالة الخفاء في المشكل لا بد من التأمل بعد الطلب.



(١) تقويم الأدلة (ص١١٨).
(٢) أصول البزدوي (١/ ٩).
(٣) أصول السرخسي (١/ ١٦٨).
(٤) المغني (ص١٢٨).
(٥) منار الأنوار (ص٣٦٣).
(٦) التقرير والتحرير (١/ ٢٠٨).
(٧) تقويم الأدلة (ص١١٨)، أصول السرخسي (١/ ١٦٨).
(٨) أصول السرخسي (١/ ١٦٨).



المبحث الرابع والأربعون

المتشابه

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

المتشابه في اللغة يطلق على معانٍ، **منها**:

المماثلة بين معنيين وهو مأخوذ من الشبه؛ أي: المثل، يقال: أشبه الشيء الشيء، إذا ماثله.

قال ابن فارس: «شبه: الشين والباء والهاء أصل واحد يدلُّ على تشابه الشيء وتشاكله لوناً ووصفاً»(١).

ويأتي المتشابه بمعنى الملتبس يقال: اشتبهت الأمور وتشابهت التبست فلم تتميز ولم تظهر.

وجاء في «أساس البلاغة»: «تشابه الشيئان واشتبهَا، وشبهته به، وشبهته إياه، واشتبهت الأمور، وتشابهت: التبست لاشتباه بعضها بعضا»(٢).

ويأتي المتشابه بمعنى المشكل من قوله شبه الشيء، إذا أشكل، يقال: شَبِه عليه الأمر لبس عليه، وإياك والمشبهات؛ أي: الأمور المشكلات(٣).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

ورد ذكر المتشابه في القرآن، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

قال ابن السبكي: «وأصل هذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾»(٤).

---

(١) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/ ٢٤٣).

(٢) أساس البلاغة (١/ ٢٣٥).

(٣) انظر: الصحاح في اللغة (١/ ٣٤٥)، لسان العرب (١٣/ ٥٠٣).

(٤) الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٣٠٨).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي للمصطلح:

ورد ذكر المتشابه في القرآن قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

وإذا بحثنا عن معنى المتشابهات الوارد في الآية، وجدنا أن كتب التفسير فيها نقولٌ كثيرة عن السلف في معناها، تابعهم على بعضها بعض الأصوليين، ومن أشهر تلك الأقوال:

القول الأول: المتشابه هو منسوخ القرآن، ومقدمه ومؤخره، وأمثاله وأقسامه، وما يؤمن به ولا يعمل به، قاله ابن عباس رضي الله عنهما[١].

القول الثاني: ما لم يكن لأحد سبيل إلى علمه، مما استأثر الله بعلمه دون خلقه، كعلامات الساعة الكبرى، والحروف المقطعة في أوائل السور، وهو قول جابر بن عبد الله رضي الله عنه[٢].

وقريب منه تعريف الدبوسي (٤٣٠) حيث قال: «المتشابه هو الذي تشابه معناه على السامع، من حيث خالف موجب النص موجب العقل قطعاً ويقيناً، لا يحتمل التبديل، فتشابه المراد بحكم المعارضة، بحيث لم يحتمل زوالها بالبيان؛ لأن موجبات العقول قطعاً لا تحتمل التبديل، ولا موجب النص بعد رسول الله ﷺ»[٣].

فحقيقة المتشابه عنده إذاً متوقفة على التعارض بين دليل الشرع، ودليل العقل، بحيث لا يكون التعارض ممكن الزوال.

وتابعه البزدوي (٤٨٢) في أنه لا يمكن الوقوف على معنى المتشابه دون قيد التعارض بين موجب العقل وموجب النص، حيث قال: «فإذا صار المراد مشتبهاً، على وجه لا طريق لدركه، حتى سقط طلبه، ووجب اعتقاد الحقيه فيه، سُمِّي متشابهاً»[٤].

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٦/ ١٧٦)، زاد المسير (١/ ٣٠٠)، تفسير ابن كثير (٢/ ٧)، تفسير القرطبي (٤/ ٩).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٦/ ١٧٦)، زاد المسير (١/ ٣٠٠)، تفسير ابن كثير (٢/ ٧)، تفسير القرطبي (٤/ ٩).

(٣) تقويم الأدلة (ص١١٨).

(٤) أصول البزدوي (١/ ٩).

وتابعه السرخسي[١]، والسمعاني[٢]، وغيرهم.

وتابعهم السبكي في أن المتشابه مما استأثر الله بعلمه، وزاد قيداً أنه يمكن أن يُطلِع الله عليها من شاء من عباده حيث قال: «والمتشابه منه ما استأثر الله بعمله، وقد يطلع عليه بعض أصفيائه»[٣].

ويمكن أن نقول: إن تعريف المتشابه بما سبق من التعاريف، وأنه لا يمكن لأحد من المسلمين معرفة معنى المتشابه، أن مجاله بهذا المعنى ليس من مباحث الأحكام التكليفية؛ بل مجاله مباحث علم العقيدة وأصول الدين.

القول الثالث: ما يحتمل وجهين فصاعداً، وبه قال محمد بن جعفر بن الزبير[٤]، وتابعه الكرخي حيث قال: «المتشابه ما يحتمل وجهين أو أكثر منهما»[٥].

وقريب منهم تعريف: الإمام أحمد[٦]، ابن فورك[٧]، والعكبري [٨]، والغزالي في أحد تعريفيه[٩]، ....

---

(١) حيث قال: «أما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه». أصول السرخسي (١/ ١٦٩).

(٢) حيث قال: «وأحسن الأقاويل أن المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه ولم يُطْلِع عليه أحداً من خلقه وكلَّفهم الإيمان به». قواطع الأدلة (١/ ٢٦٥).

(٣) شرح جمع الجوامع، لابن السبكي (١/ ١٢٥).

(٤) انظر: تفسير الطبري (٦/ ١٧٦)، زاد المسير (١/ ٣٠٠)، تفسير ابن كثير (٢/ ٧)، تفسير القرطبي (٤/ ٩).

(٥) الفصول في الأصول (١/ ٣٧٣).

(٦) حيث قال في ظاهر قوله: «المتشابه هو المحتمل الذي يحتاج في معرفة معناه إلى تأمل وتفكر وتدبر وقرائن، تُبَيِّنُه وتزيل إشكاله، وفي رواية ابن إبراهيم المتشابه: الذي يكون في موضع كذا وفي موضع كذا». انظر: العدة في أصول الفقه (١/ ١٥٢)، التمهيد (٢/ ٢٧٦).

(٧) حيث قال: «الصحيح عندنا أن المتشابه: هو الذي يحتمل معنيين، أو معاني مختلفة، يشبه بعضها بعضاً عند السامع في أول وهلة، حتى يميز ويتبيَّن وينظر ويعلم الحق من الباطل فيه، كسائر الألفاظ المحتملة، التي يتعلق بها المخالفون للحق، وذهبوا عن وجه الصواب فيه». الفقيه والمتفقه (١/ ٢٣٣).

(٨) حيث قال: «والمتشابه هو الذي يحتاج في معرفة معناه إلى تفكر وتدبر وقرائن تبينه وتزيل إشكاله». رسالة في أصول الفقه (ص٥١).

(٩) حيث قال: «إن المتشابه له إطلاقان: **الأول**: ما تعارض فيه الاحتمال، ونرى هنا أنه لم يقيِّده باحتمالين أو أكثر، والثاني: فيجوز أن يعبر به عن الأسماء المشتركة كالقرء، وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويله». المستصفى (١/ ٢٠٣).

والآمدي[١]، والطوفي[٢].

ونقل أبو يعلى عن أبي الحسين البصري (٤٣٦) عن أصحابه أن المتشابه يستعمل على وجهين، **أحدهما**: أنه متشابهٌ ومتساوٍ في الحكمة.

والآخر: يحتمل تأويلين مختلفين مشتبهين احتمالاً شديداً[٣].

والتعريف الآخر عند الغزالي وهو الذي أثار جدلاً واسعاً، أنه يجوز أن يعبَّر بالمتشابه عن الأسماء المشتركة كالقرء، وقد يطلق على ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه، ويُحتاج إلى تأويله.

وهو أول من وقفت عليه من الأصوليين الذين أطلقوا المتشابه على صفات الله.

وقريب منه تعريف ابن قدامة حيث قال: «والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه، مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرُّض لتأويله، كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه: ٥]»[٤].

ولم يرتضِ الشنقيطي اختيار ابن قدامة في تعريف المتشابه، وقرَّر أنه لا بد من التفصيل فقال: «لا يخلو من نظر ـ أي تعريف ابن قدامة ـ؛ لأن آيات الصفات لا يطلق عليها اسم المتشابه بهذا المعنى من غير تفصيل؛ لأن معناها معلوم في اللغة العربية وليس متشابهاً، ولكن كيفية اتصافه جل وعلا بها ليست معلومة للخلق، وإذا فسرنا المتشابه بأنه هو ما استأثر الله بعلمه دون خلقه كانت كيفية الاتصاف داخلة فيه لا نفس الصفة. . . . . وهذا التفصيل لا بد منه خلافاً لظاهر كلام المؤلف رحمه الله»[٥].

وقد علّق ابن تيمية على من عرَّف المتشابه بأنه ما أستأثر الله بعلمه كصفات الله فقال: «وأما إدخال أسماء الله وصفاته، أو بعض ذلك في المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، أو اعتقاد أن ذلك هو المتشابه الذي استأثر الله بعلم تأويله، كما

---

(١) حيث قال: «المتشابه ما تعارض فيه الاحتمال، إما بجهة التساوي كالألفاظ المجملة، أو لا على جهة التساوي كالأسماء المجازية، وما ظاهره موهِمٌ للتشبيه وهو مفتقر إلى تأويل». الإحكام، للآمدي (١/٢١٨). ويمكن أن نقول: إن المتشابه عنده أعم من المجمل؛ لأن تقسيمه يدلُّ على اعتبار المجمل نوعاً من أنواع المتشابه.

(٢) شرح مختصر الروضة (٢/٥١). (٣) العدة في أصول الفقه (١/١٥٢).

(٤) روضة الناظر (٢/٥١).

(٥) مذكرة أصول الفقه للشيخ الشنقيطي (ص٦٤).

يقول: كل واحد من القولين طوائف من أصحابنا وغيرهم، فإنهم وإن أصابوا في كثير مما يقولونه، ونجَوا من بدعٍ وقع فيها غيرهم، **فالكلام على هذا من وجهين:**

الأول: من قال: إن هذا من المتشابه، وأنه لا يفهم معناه، فنقول: أما الدليل على بطلان ذلك فإني ما أعلم عن أحد من سلف الأمة، ولا من الأئمة، لا أحمد بن حنبل، ولا غيره، أنه جعل ذلك من المتشابه الداخل في هذه الآية، ونفى أن يعلم أحد معناه، وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم، ولا قالوا: إن الله ينزل كلاماً لا يفهم أحد معناه، وإنما قالوا: كلمات لها معانٍ صحيحة، قالوا: في أحاديث الصفات: تمرُّ كما جاءت، ونهَوا عن تأويلات الجهمية[1] وردوها وأبطلوها التي مضمونها تعطيل النصوص عما دلت عليه...

الوجه الثاني: أنه إذا قيل: هذه من المتشابه، أو كان فيها ما هو من المتشابه، كما نقل عن بعض الأئمة أنه سمَّى بعض ما استدلَّ به الجهمية متشابهاً، فيقال: الذي في القرآن أنه لا يعلم تأويله إلا الله إما المتشابه وإما الكتاب كله كما تقدم، ونفي علم تأويله ليس نفي علم معناه»[2].

وهناك أقوال أخرى[3].

ثم عرَّفه واصل بن عطاء (ت١٣٠) بقوله: «والمتشابه ما أخفى عقابه، وقد حرَّمه كالكذبة والنظرة، حكاه الأستاذ أبو منصور وغيره»[4].

وعرَّفه عمرو بن عبيد (ت١٤٤) بأنه الوعيد على الصغائر[5].

ثم جاء الصيرفي وقال: «إن المتشابه على ضربين، ضرب استأثر الله بعلمه، وانفرد بمعرفة تأويله، وضرب يعلمه العلماء وهو المشار إليه في حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**الحلال بيِّنٌ، والحرام بيِّنٌ، وبين**

---

(١) الجهمية هي إحدى الفرق الكلامية التي تنسب للإسلام، مؤسسها هو الجهم بن صفوان، وهذه الفرقة معطلة لأسماء الله ﷻ وصفاته، وتقول بالجبر والإرجاء، وتنكر كثيراً من أمور اليوم الآخر كالصراط والميزان وعذاب القبر. انظر: الملل والنحل (١/ ٨٦).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٩٤، ٣٠٠).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٦/ ١٧٦)، تفسير البغوي (٢/ ٨)، المحرر الوجيز (١/ ٣٧٩)، زاد المسير (١/ ٣٠٠)، تفسير ابن كثير (٢/ ٧)، تفسير القرطبي (٤/ ٩)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن (٣/ ١١).

(٤) البحر المحيط (١/ ٣٦٣).

(٥) البحر المحيط (١/ ٣٦٣).

ذلك أمور مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس»[١]، فدلَّ على أن القليل من الناس يعلم المشتبهات»[٢]، لكنه لم يبيِّن ما المراد بالمتشابه الذي لا يعلمه إلا الله.

واختار البغدادي أن المتشابه هو الذي يعلمه العلماء، وهو الضرب الثاني عند الصيرفي فقال: «والصحيح ـ والله أعلم ـ أن المتشابه يعلمه الراسخون في العلم، ولم يُنزِل الله تعالى في كتابه شيئاً إلا وقد جعل للعلماء طريقاً إلى معرفته»[٣]، وتابعه ابن عقيل[٤].

ثم جاء ابن حزم وسار على نفس التقسيم، لكنه بيّن ما هو المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، فقال: «إن المتشابه على ضربين:

الأول: متشابه لا يعلمه إلا الله وهو القَسَمُ في أوائل السور، والحروف المقطعة، وهذا الضرب هو المتشابه الذي نُهينا عن اتِّباع تأويله، وعن طلبه، وأمرنا بالإيمان به جملة، ولا وجود لهذا الضرب في شيء من نصوص الأحكام التكليفية.

والثاني: متشابه في الأحكام يعلمه العلماء، وهو الذي ذكره النبي صلى الله عليه بقوله: «**إن الحلال بيِّنٌ وإن الحرام بيِّنٌ وبينهما أمور مشتبهات**... الحديث».

يقول ابن حزم: «فوجدناه تعالى قد حضَّ على تدبر القرآن وأوجب التفقه فيه والضرب في البلاد لذلك، ووجدناه تعالى قد نهى عن اتباع المتشابه منه، ووجدناه ﷺ قد أخبر بأن المتشابهات التي بين الحرام البيّن، والحلال البيِّن، لا يعلمها كثير من الناس، فكان ذلك فضلاً لمن علمها، فأيقنَّا أن الذي نهى ﷻ عن تتبُّعه هو غير الذي أمر بتتبُّعه وتدبره والتفقه فيه، وأيقنَّا بلا شك أن المشتبه الذي غبط صلى الله عليه وسلم عالمه هو غير المتشابه الذي حذر من تتبُّعه، هذا الذي لا يقوم في المعقول سواه؛ إذ لا يجوز أن يكلفنا تعالى طلب شيء وينهانا عن طلبه في وقت واحد، فلما علمنا ذلك وجب علينا طلب المتشابه الذي أمرنا بطلبه لنتفقه فيه، وأن نعرف أيَّ الأشياء هو المتشابه الذي نهينا عن تتبعه، فنمسك عن طلبه......»[٥].

---

(١) أخرجه البخاري، باب: فضل من استبراء لدينه وعرضه، الحديث رقم (٥٢) (١/ ٢٠).

(٢) الفقيه والمتفقه (١/ ٢٣٣).

(٣) الفقيه والمتفقه (١/ ٢٣٣).

(٤) حيث قال: «المتشابه هو ما غمض علمه على غير العلماء المحققين، كالآيات التي ظاهرها التعارض». الواضح (٤/ ٥).

(٥) الإحكام، لابن حزم (٤/ ٥٢٠).

جاء الشيرازي وقرَّر عدم التفريق بين المتشابه والمجمل، حيث صرَّح أنهما سواء[(١)]، وتابعه الجويني[(٢)]، ونرى هنا أن مصطلح المتشابه عندهما هو عين مصطلح المجمل، فهما لفظان لمسمًّى واحد.

ثم جاء الرازي وأتى بقول يخالف به جميع من سبقه، وحكى أن التعريف الذي ذكره هو اختيار أكثر المحققين، فقال: «المتشابه هو الذي لا يقتضي الرجحان، وهو جنس لنوعين المجمل، والمؤول»[(٣)].

وعلَّق عليه الطوفي بقوله: «قلت: هذا لم أعلمه لغيره، وأحسبه من اصطلاحاته مع نفسه»[(٤)].

ثم جاء الشاطبي وقال إن للمتشابه إطلاقين: عام، وخاص، فالعام هو المنسوخ، والخاص هو الذي لا يتبيَّن المراد به من لفظه، وكان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا، وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين[(٥)].

بقي أن نقول: إن الآمدي حكى تعريفاً للمتشابه بأنه ما فسد نظمه، واختلَّ لفظه.

ثم ردَّ عليه بقوله: وهذا غير متصور الوجود في كلام الله تعالى[(٦)].

ثم جاء الشوكاني ونسبه للآمدي، وقال إنه اختاره، ثم ردَّ عليه، بقوله: «إن القول باختلاف نظم القرآن، مما لا يصدر عن المسلم، فينبغي أن يقال في حدِّه هو: ما استقام نظمه لا للإفادة؛ بل للابتداء»[(٧)].

---

(١) حيث قال: «وأما المتشابه فاختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال: هو والمجمل واحد، ومنهم من قال المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه وما لم يُطلِع عليه أحداً من خلقه، ومن الناس من قال: المتشابه هو القصص والأمثال والحكم والحلال والحرام، ومنهم من قال: المتشابه الحروف المجموعة في أوائل السور المص والمر وغير ذلك، والصحيح هو الأول». اللمع (١/ ٢٦)، وقد عرف المجمل بأنه ما لا يعقل معناه من لفظه ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره. اللمع (١/ ٢٥).

(٢) حيث قال: «والمتشابه هو المجمل وقد سبق معناه». البرهان (١/ ٢٨٤)، وقد عرَّف المجمل بـ «أنه المبهم هو الذي لا يعقل معناه، ولا يدرك مقصود اللافظ ومبتغاه». البرهان (١/ ٢٨١).

(٣) المحصول، للرازي (١/ ٣١٧).

(٤) شرح مختصر الروضة (٢/ ٥١).

(٥) الموافقات (٣/ ٣٠٥).

(٦) الإحكام، للآمدي (١/ ٢١٩).

(٧) إرشاد الفحول (١/ ٩٠).

وقد وهم في هذه النسبة، **لأمرين**:

الأول: أن الآمدي حكاه بصيغة التضعيف فقال: وقيل.

الثاني: أنه مرَّ معنا تعريف الآمدي للمتشابه.

وأصبحت تعاريف الأصوليين تدور حول ما سبق من تعاريف للمتشابه.

ومما سبق يمكن أن نقول: إن المتشابه تارة يعود إلى اللفظ كالمشترك، والمتواطئ، وتارة يعود إلى المعنى، كأن يكون أثبت تارة، ونفى تارة، كما في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [المرسلات: ٣٥]، مع قوله تعالى: ﴿وَلَا يَكْتُمُونَ ٱللَّهَ حَدِيثًا ﴿٤٢﴾﴾ [النساء: ٤٢]، وتارة يعود إلى ما استأثر الله بعلمه كالحروف المقطعة في أوائل السور[١].

مما سبق من كلام العلماء حول مصطلح المتشابه يمكن أن نقول:

أولاً: إن تعريف المتشابه بأنه ما استأثر الله بعلمه، يخرجه عن الأحكام التكليفية، إلى الأحكام العقدية، مما يجب الإيمان به، فيكون مجال البحث فيه علم العقيدة، وهذا ما ذهب إليه ابن عباس وجابر رضي الله عنهم ومن تابعهم من متأخري الأصوليين.

ثانياً: إنّ من عرَّف المتشابه بأنه ما يحتمل وجهين، أو أكثر، أو عرَّفه بتعريف آخر قريب منه، فإن المتشابه عنده يمكن معرفته عن طريق العلماء، وأنه بهذا يكون متعلقاً بالأحكام التكليفية، فوجود المتشابه عندهم النصوص الشرعية التي تتعلق بالأحكام التكليفية.

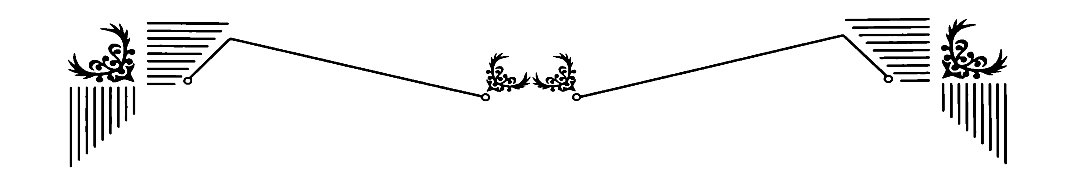
ثالثاً: إن من الأصوليين من قال: إن مصطلح المتشابه، ومصطلح المجمل مترادفان، يُطْلقُ أحدهما على الآخر، كالشيرازي، والجويني.

رابعاً: إن عدَّ الصفات من قبيل المتشابه أول من ذكره الغزالي، وذكره كجزء من التعريف، ثم جاء ابن قدامة وصرَّح أن المتشابه ما ورد في صفات الله.

خامساً: إن الرازي له اختيار انفرد به في التعريف بمصطلح المتشابه، حيث قال: المتشابه ما كانت دلالته غير راجحة، وهو جنس للمجمل والمؤول.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٩٤، ٣٠٦).



الفصل الحادي عشر

المصطلحات الأصولية في الاجتهاد والتقليد وما يلحق بها

وفيه عشرة مباحث:

المبحث الأول: الاجتهاد.

المبحث الثاني: التقليد.

المبحث الثالث: الاتباع.

المبحث الرابع: التعارض.

المبحث الخامس: الترجيح.

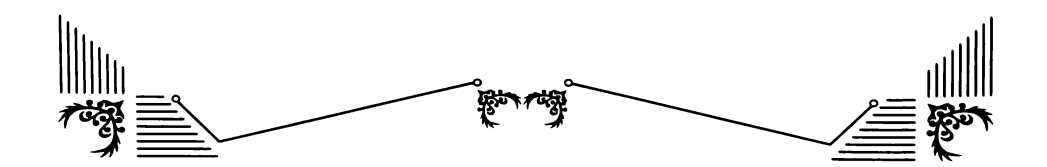
المبحث السادس: التعادل.

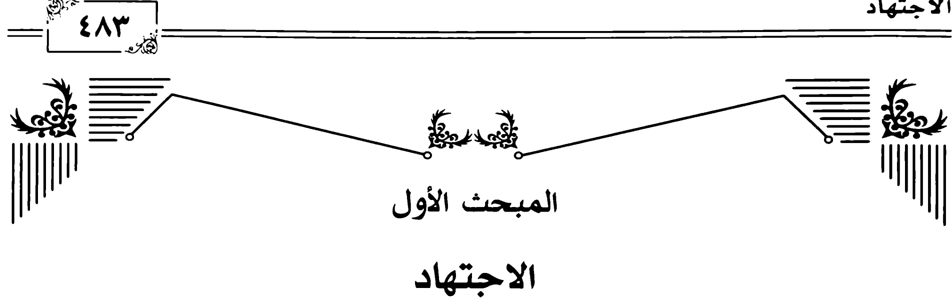
المبحث السابع: الفتوى.

المبحث الثامن: تتبع الرخص.

المبحث التاسع: التلفيق في الفتوى.

المبحث العاشر: الاحتياط.





المبحث الأول

الاجتهاد

المطلب الأول: المعنى اللغوي وللمصطلح:

قال ابن فارس: «الجيم والهاء والدال، أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه، يقال: جهدت نفسي وأجهدت والجهد الطاقة»(١).

فالاجتهاد افتعال من الجهد وهو المشقة، يقال اجتهد في الأمر، إذا بذل وسعه وطاقته فيه.

لذا فالاجتهاد لا يطلق إلا على ما فيه كلفة ومشقة(٢).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

جاء في نصوص السُّنَّة المطهرة استعمال هذا المصطلح، فيما رواه البخاري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: **«إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»**(٣).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح الاجتهاد عند المتقدمين من الأصوليين، كان يبحث في المسائل التي لا نصَّ فيها، ثم وُسِّع مفهوم المصطلح فصار يشمل المسائل المنصوصة والمسائل التي لا نصَّ فيها، فقالوا في تعريف الاجتهاد: هو بذل الجهد في طلب حكم شرعي، وقيَّده بعضهم بالعلم، وبعضهم بالظن، وبعضهم بالحكم الشرعي الفرعي، وبعضهم جعل الاجتهاد يشمل العقلي والنقلي، وإليك التفصيل على النحو التالي:

---

(١) معجم مقاييس اللغة (١/ ٤٨٧).

(٢) انظر: الصحاح في اللغة (١/ ١٠٥)، لسان العرب (٣/ ١٣٣)، القاموس المحيط (١/ ٣٥١).

(٣) رواه البخاري في صحيحه ـ باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ـ رقم (٢١)، وحديث رقم (٧٣٥٢).

سبق وأن مرَّ معنا أن هذا المصطلح ورد في السُّنَّة المطهرة، وبالنظر لإطلاق المصطلح في النصِّ النبوي نرى أنه قصر الاجتهاد على ما لا نصَّ فيه من المسائل.

وقد تتابع الصحابة ﷺ على ذكر هذا المصطلح، فرُويت عنهم آثار في استخدام هذا المصطلح، منها ما حكاه القاضي شريح قال: قال لي عمر بن الخطاب ﷺ: أن اقضِ بما استبان لك كتاب الله، فإن لم تعلم كل كتاب الله، فاقضِ بما استبان لك قضاء رسول الله ﷺ، فإن لم تعلم كل قضية رسول الله ﷺ، فاقضِ بما استبان لك من أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كل ما قضت به أئمة المهتدين، فاجتهد رأيك واستشر أهل العلم والصلاح[1].

ثم تتابع الأصوليون على ذكر هذا المصطلح، فجاء الشافعي رحمه الله (٢٠٤) وعرَّف الاجتهاد بالقياس حيث قال: «فما القياس أهو الاجتهاد؟ أم مُتَفَرِقَان؟ قلت: هما اسمان لمعنىً واحد»[2].

وتابعه على هذا الاختيار أبو علي بن أبي هريرة[3].

وقد حكى الزركشي عن الشافعي اختياره في مصطلح الاجتهاد وقال: «يمكن أن يستدل لمن قال: إن الاجتهاد والقياس سواء، بحديث معاذ ﷺ: وفيه... أجتهد رأيي والمراد به القياس بالإجماع»[4].

إلّا إن الأصوليين تعقَّبوا من اختار أن القياس والاجتهاد سواء، بأن بين

---

(١) انظر: الفقيه والمتفقه (٢/ ٨٥)، وقد عقد فصلاً في ذكر ما روُي عن الصحابة والتابعين في الحكم بالاجتهاد والقياس، ذكر ما ورد عنهم في ذكر هذا المصطلح.

(٢) الرسالة (ص٤٧٧).

(٣) انظر: قواطع الأدلة (٢/ ٧٠)، البحر المحيط (٤/ ٩).

(٤) انظر: البحر المحيط (٤/ ٩)، وحديث معاذ ﷺ لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن قال: **«له بِمَ تقضي إذا عرض لك قضاء؟»** قال: أقضي بكتاب الله، قال: **«فإن لم تجد في كتاب الله؟»**، قال: فبسُنَّة رسول الله، قال: **«فإن لم تجد؟»** قال: أجتهد رأيي ولا آلو، قال: فضرب رسول الله صدره وقال: **«الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله»**. والحديث أخرجه أبو داود في كتاب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم (الحديث (٣٥٩٢) (٣/ ٣٠٣)، والترمذي في كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي رقم (الحديث (١٣٢٧)، والحديث مختلف في صحته، فمن العلماء من ضعَّفه؛ لأن في سنده راوياً مجهولاً، ومن العلماء من صححه واستند في صحته لتلقي العلماء له بالقبول، وقد ردت الجهالة بأن أصحاب معاذ كلهم عدول. انظر: التلخيص الحبير (٤/ ١٨٢).

الاجتهاد والقياس فرقاً: فإن الاجتهاد أعم من القياس؛ لأن الاجتهاد يدخل في أبواب كثيرة من أصول الفقه كحمل المطلق على المقيد، وترتيب الخاص مع العام وغيرها، ولا يسمى شيء من ذلك قياساً، وأيضاً إن بعضاً من القياس يكون جلياً، لا يحتاج إلى استفراغ الجهد[1].

وقريب منهم تعريف:

١ - **الجصاص (٣٧٠)**: حيث قال: «الاجتهاد بذل المجهود فيما يقصده المجتهد ويتحراه، إلّا إنه اختصَّ في العرف بأحكام الحوادث التي ليس لله تعالى عليها دليل قائم، يوصل إلى العلم بالمطلوب منهما»[2].

٢ - **ابن حزم (٤٥٦)**: حيث قال: «الاجتهاد استنفاذ الطاقة في طلب حكم النازلة»[3].

ويمكن أن تقول إن الاجتهاد عند المتقدمين يبحث في المسائل التي لا نصَّ فيها، ولا علاقة للاجتهاد بالمسائل التي فيها نصٌّ.

ثم جاء جمع من الأصوليين، فوسَّعوا مفهوم مصطلح الاجتهاد، فجعلوه يشمل المسائل التي فيها نصٌّ أو دليلٌ، ويشمل أيضاً المسائل التي لا نصَّ فيها، وقد سلك الأصوليون خمسة مسالك في تحديدهم لمفهوم الاجتهاد.

فمنهم من قال: إن الاجتهاد بذل الجهد وممن سار عليه من الأصوليين:

١ - **أبو الحسين البصري**: حيث قال: «الاجتهاد بذل الجهد في الاستدلال»[4]، وقريب منه اختيار الباجي[5]، والجويني[6]، وابن العربي[7]، والرازي[8].

---

(١) انظر: الفقيه والمتفقه (٢/ ٢٣)، البرهان (٢/ ٤٨٩)، المستصفى (٢/ ٢٣٧)، روضة الناظر (١/ ٢٧٥)، البحر المحيط (٤/ ٩).

(٢) الفصول في الأصول (٤/ ١١).

(٣) الإحكام، لابن حزم (٨/ ٥٨٧).

(٤) الإحكام، لابن حزم (٨/ ٥٨٧).

(٥) حيث قال: «الاجتهاد بذل الوسع في طلب صواب الحكم» (١/ ١٧٧).

(٦) حيث قال: «الاجتهاد بذل الوسع في بلوغ الغرض». الورقات (٣١).

(٧) حيث قال: «الاجتهاد بذل الجهد، واستنفاذ الوسع في طلب الصواب». المحصول (ص١٥٢).

(٨) حيث قال: «الاجتهاد استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه» المحصول، للرازي (٦/ ٧).

ومن الأصوليين من قيَّد الاجتهاد بالحكم الشرعي:

وممن سار عليه: الشيرازي حيث قال: «الاجتهاد استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب حكم شرعي»[(١)]، وتابعه البيضاوي[(٢)]، والطوفي[(٣)]، وابن اللحام[(٤)]، والمرداوي[(٥)]، الشاطبي (٧٩٠)[(٦)]، وتابعه الشنقيطي[(٧)].

ومن الأصوليين من أضاف قيد العلم، فقال: الاجتهاد بذل الجهد في العلم بالحكم الشرعي.

وممن سار عليه الغزالي حيث قال: «الاجتهاد بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»[(٨)]، وتابعه ابن قدامة[(٩)]، والبخاري[(١٠)].

واعتُرض عليهم أنهم قيَّدوا الاجتهاد بالعلم بالحكم الشرعي، مع أن غالب الأحكام الشرعية الفقهية ظنية.

ويمكن أن يقال: إنهم أرادوا بالعلم ما يشمل العلم والظن، أو أنهم عندما قيَّدوه بالعلم أرادوا بذلك أن يجتهد الفقيه ما أمكنه حتى يقارب من العلم.

ومنهم من أضاف قيد الظن، فقال: إن الاجتهاد بذل الجهد في الظن بالحكم الشرعي، وممن سار عليه الآمدي (٦٣١) حيث قال: «الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجهٍ يحسن من النفس العجز عن المزيد فيه»[(١١)].

---

(١) اللمع (ص٧٢).

(٢) حيث قال: «الاجتهاد استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية». انظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول (٢/ ٣٠٧).

(٣) شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٧٥).

(٤) المختصر في أصول الفقه (١/ ١٦٣).

(٥) التحبير شرح التحرير (٨/ ٣٨٦٣).

(٦) حيث قال: «الاجتهاد استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم الشرعي». الموافقات (٥/ ٥١).

(٧) حيث قال: «الاجتهاد بذل الفقيه وسعه بالنظر في الأدلة لأجل أن يحصل له الظن أو القطع بأن حكم الله في المسألة كذا». مذكرة أصول الفقه (ص٢٨٨).

(٨) المستصفى (٢/ ٣٨٢).

(٩) روضة الناظر (ص٢٥٣).

(١٠) حيث قال: «الاجتهاد بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشرع». كشف الإسرار (٤/ ٢٠).

(١١) الإحكام، للآمدي (٤/ ١٦٩).

وقريب منه تعريف ابن الحاجب[١]، وابن السبكي[٢].

واعتُرض عليهم بأنهم بقيدهم الاجتهاد بالظن أخرج الأحكام الثابتة بالقطع، فإنه لا مجال للاجتهاد فيها.

وأيضاً قَصَروا الاجتهاد على طلب الظن بالحكم، في حين أن الاجتهاد في بعض الأحكام قد يؤدي إلى العلم به.

ومن الأصوليين من قيَّده بالحكم الشرعي الفرعي، فقال: إنّ الاجتهاد بذل الجهد، وقيَّده بالحكم الشرعي الفرعي.

وممن سار عليه الزركشي (٧٩٤) حيث قال: «الاجتهاد بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط»[٣]، وتابعه الشوكاني[٤].

ومن الأصوليين من قال: إن الاجتهاد بذل الجهد في نيل الحكم الشرعي، سواء كان عقلياً أو نقلياً، قطعياً أو ظنياً.

وعليه سار ابن الهمام: حيث قال: «الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي عقلياً كان أو نقلياً أو قطعياً أو ظنياً»[٥].

وبعدُ استقرَّ المصطلح وأصبحت تعاريف الأصوليين تدور حول ما سبق.

وبالنظر في التسلسل التأريخي للمصطلح يمكن أن نقول:

أولاً: إن مصطلح الاجتهاد في أول استخدامٍ له عند المتقدمين كان يستخدم في المسائل التي لا نصَّ فيها، ولا علاقة لهذا المصطلح بالبحث عن الحكم في النص الشرعي، ثم تطور بعد ذلك هذا المصطلح فأصبح يطلق على بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي، سواء في المسائل التي فيها نصٌّ، أو المسائل التي لا نصَّ فيها.

ثانياً: إن مصطلح الاجتهاد هو بذل الجهد في تحصيل الحكم الشرعي عموماً سواء كان اعتقادياً أو فقهياً، سواء كان على سبيل الظن أو العلم أو هما معاً، ثم قُيِّد هذا عند المتأخرين بأنه في الحكم الشرعي الفرعي، أو المسائل العملية دون الاعتقادية.

---

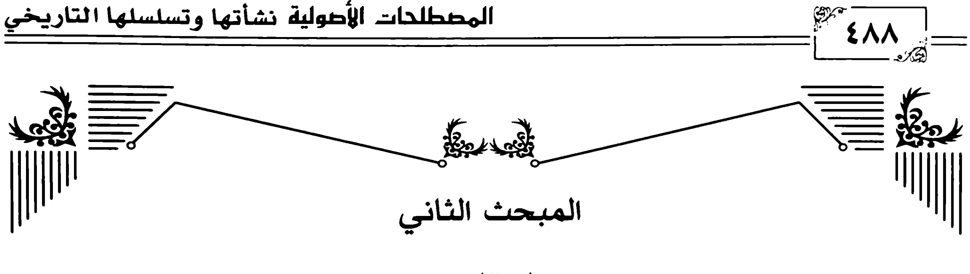
(١) حيث قال: (الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعي). انظر: رفع الحاجب بشرح مختصر ابن الحاجب (٤/٥٢٨).

(٢) الإبهاج (٥/٣٧١).

(٣) البحر المحيط (٤/٤٨٨).

(٤) إرشاد الفحول (٢/٢٠٥).

(٥) التقرير والتحرير (٤/١٧٨).



المبحث الثاني

التقليد

المطلب الأول: **المعنى اللغوي للمصطلح**:

قال ابن فارس: «قلد: القاف واللام والدال، أصلان صحيحان، يدلُّ أحدهما على تعليق شيء على شيء وليه به، والآخر على حظ ونصيب.

فالأول التقليد: تقليد البدنة، وذلك أن يعلق في عنقها شيء، ليعلم أنها هدي»[(١)].

فالتقليد ما جُعل في العنق، من قلادة ونحوها[(٢)].

المطلب الثاني: **نشأة المصطلح**:

أول من وقفت عليه ممن أطلق مصطلح التقليد هو ابن مسعود رضي الله عنه، حيث قال: «ألا لا يقلدنَّ رجلٌ رجلاً دينه، إن آمن آمن، وإن كفر كفر، فإن كان مقلداً لا محالة، فليقلد الميت، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة»[(٣)].

ونرى هنا ابن مسعود رضي الله عنه في هذا الأثر ينهى عن التقليد الذي يكون الشخص معه إمَّعةً لا يميِّز بين الأقوال، وأباح التقليد بمذهب من مات من العلماء.

المطلب الثالث: **التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح**:

سبق وأن مرَّ معنا الأثر المروي عن ابن مسعود رضي الله عنه، والمراد به، ثم تداول العلماء هذا المصطلح فيما نُقل عنهم، أو فيما أوردوه في مؤلفاتهم، ما قاله الشافعي

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/ ١٩).

(٢) انظر: لسان العرب (٣/ ٣٦٥)، القاموس المحيط (ص٣٩٨).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن ـ باب ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي ـ رقم (٢٠٨٤٦)، (١٠/ ١١٦)، وكذلك أخرجه الطبراني في المعجم الكبير رقم (٢٠١٣٦)، (٨/ ٦٣)، قاله عنه الهيثمي في مجمع الزوائد، ورجاله رجال الصحيح (١/ ١٨٨).

في بعض المسائل: «وهو تقليد لعمر بن الخطاب رضي الله عنه»[١].

وقال في موضع آخر: «ثم كان قول الأئمة أبي بكر أو عمر أو عثمان رضي الله عنهم إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا»[٢].

ونُقِل عن الإمام أحمد أنه قال: «من قلَّد الخبر رجوت له أن يسلم».

ومراده بقوله من قلَّد الخبر؛ أي: من صار إليه[٣].

وأول من وقفت عليه ممن عرَّف مصطلح التقليد، هو القفال الشاشي (٣٦٥) حيث قال: «التقليد هو قبول قول الغير، وأنت لا تدري من أين أتى بقوله»[٤]، وبالنظر إلى هذا التعريف يمكن أن نقول: إنه خصَّ التقليد بقبول القول، فيتبادر إلى الذهن خروج الفعل عن حدِّ التقليد وهو غير مراد، يقول الجويني: «وقد خصص معظم المحققين كلامهم بالقول، ولا معنى للاختصاص به، فإن الاتباع في الأفعال المبنية كالاتباع في الأقوال»[٥].

وقوله: (وأنت لا تدري من أين أتى بقوله)، يخرج به عدة أمور:

١ ـ القبول لمسألة فيها نصٌّ من القرآن، أو من سُنَّة الرسول ﷺ.

٢ ـ القبول لمسألة فيها إجماع؛ لأن الإجماع حجة بنفسه.

٣ ـ قبول قول العامي لقول المفتي؛ لأن الله ﷻ أمر به، فقال: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣].

٤ ـ قبول قول الصحابي، على القول بحجية قول الصحابي[٦].

وتابعه عليه جمع من الأصوليين، **منهم**:

أبو يعلى (٤٥٨) حيث قال: «التقليد قبول القول بغير دليل»[٧]، والبغدادي[٨]،

---

(١) الأم (٦/ ١٠١). (٢) الأم (٧/ ٢٦٥).

(٣) انظر: العدة (٤/ ١٢١٧)، المسودة (١/ ٤١١)، التحبير شرح التحرير (٨/ ٤٠١٣).

(٤) انظر: البحر المحيط (٤/ ٥٥٤)، إرشاد الفحول (٥/ ٤٠٧).

(٥) التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٤٢٣).

(٦) انظر: التلخيص (٣/ ٤٢٣)، المستصفى (٢/ ٤٦٢)، الضروري (٩٤)، روضة الناظر (٢٨٣)، البحر المحيط (٤/ ٥٥٤)، التحبير شرح التحرير (٨/ ٤٠١١)، إرشاد الفحول (٢/ ٢٤٠).

(٧) العدة (٤/ ١٢١٦).

(٨) الفقيه والمتفقه (١/ ٤١٣).

والشيرازي (٤٧٦)[١]، والسمعاني (٤٨٩)[٢].

وقولهم: (من غير دليل).

إن أريد به أن المقلد يقبل القول من المجتهد من غير معرفة للدليل الذي استنبط منه حكم المسألة فهذا جائز؛ لأن الدليل دلَّ عليه.

وإن أريد به أن المقلد يقبل قولاً من المجتهد لا دليل عليه، فهذا غير جائز وهو التقليد الذي ورد النهي عنه.

يقول الجويني: «فإن التقليد منبئٌ عن الاتباع المتعرِّي عن أصل الحجة، فإذا لم يكن في تحديد التقليد ما ينبئ عن ذلك، لم يكن الحدُّ مرضيّاً أصلاً»[٣].

ومن الأصوليين من قال: التقليد قبول القول بلا حجة، وعليه سار جمعٌ، **منهم**:

١ ـ **الجويني (٤٧٨)**: حيث قال: «التقليد قبول قول الغير من غير حجة»[٤].

٢ ـ **الغزالي (٥٠٥)**: حيث قال: «التقليد هو قبول قول بلا حجة»[٥].

٣ ـ **ابن العربي (٥٤٣)**: حيث قال: «هو قبول القول من غير حجة»[٦].

واختاره ابن قدامة[٧]، وابن الحاجب[٨]، والطوفي[٩].

ويرد على هذا المسلك إشكال، وهو: أن قولهم: (من غير حجة) هل يقصد به أن القبول لا حجة عليه؟ أو أن القول نفسه ليس عليه حجة؟

فإن أريد أن القبول لا حجة عليه لزم خروج اتباع العامي للعالم؛ لأن ذلك قد قامت حجته، وهي قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل: ٤٣]، والإجماع على صحة سؤال العامي للعالم.

---

(١) اللمع (ص٦٩).
(٢) قواطع الأدلة (٢/ ٣٤١).
(٣) التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٤٢٣).
(٤) البرهان في أصول الفقه (٢/ ٨٨٨).
(٥) المستصفى (٢/ ٤٦٢).
(٦) المحصول، لابن العربي (ص١٥٤).
(٧) روضة الناظر (ص٣٨٢).
(٨) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤/ ٥٨٥).
(٩) شرح مختصر الروضة (٣/ ٦٥١).

وإن أرادوا أن الذي ليس عليه حجة هو القول نفسه، فهذا مشكل من جهة أن القول الذي يعرف المقلد أنه لا حجة عليه لا يجوز اتباع العالم فيه عند أكثر العلماء؛ بل حكي الاتفاق عليه[١].

ومنهم من قال: التقليد الرجوع إلى قول القائل، وممن سار عليه ابن خويز منداد (٣٩٠) حيث قال: «التقليد معناه في الشرع، الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه»، وتابعه ابن عبد البر (٤٦٣)[٢].

وبالنظر في تعريف ابن عبد البر يمكن أن يقال: إن هناك خللاً ظهر في هذا المصطلح، ويؤيِّد ذلك ما نقله الجويني بعد أن ساق تعريف القفال السابق

حيث قال «فإن التقليد منبئ عن الاتباع المتعري عن أصل الحجة، فإذا لم يكن في تحديد التقليد ما ينبئ عن ذلك، لم يكن الحد مرضيّاً أصلاً».

ومن الأصوليين من عرَّف التقليد بالاتباع، وسار عليه الباقلاني (٤٠٣) حيث قال: «التقليد اتباع من لم يقم باتباعه حجة، ولم يستند إلى علم»[٣]، ولعلَّ تحديد مفهوم التقليد بهذا يؤكِّد ما سبق من وجود خللٍ في هذا المصطلح.

وتابعه في تعريف التقليد بالاتباع السمرقندي (٥٨٣) حيث قال: «التقليد اتباع الرجل غيرَه، على تقدير أنه محق، وتقديم رأيه على رأي نفسه؛ لكونه من أهل النظر والاستدلال بلا دليل»[٤].

ومن الأصوليين من عرَّف التقليد بالاعتقاد، وعليه سار ابن حزم (٤٥٦) حيث قال: «التقليد اعتقاد الشيء لأن فلاناً قاله ممن لم يقم على صحة قوله برهان»[٥].

ومنهم من قال: إن التقليد هو الالتزام، وعليه سار الباجي (٤٧٦) حيث قال: «التقليد التزام حكم المُقَلَّدِ من غير دليل»[٦].

---

(١) انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (٣٢٣).

(٢) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٢٣٣)، ونُقِل عنهم في: إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد (ص١٧٣) إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار (ص٤٢)، الخلاصة في أحكام الاجتهاد والتقليد (٢/ ١٧٥)، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد (٣٧).

(٣) انظر: التلخيص (٢/ ٤٢٣).

(٤) ميزان الأصول (ص٦٧٦).

(٥) الإحكام، لابن حزم (١/ ٤١).

(٦) إحكام الفصول (ص١٧٣).

والشنقيطي حيث قال: «التقليد التزام الأخذ بمذهب الغير من غير معرفة دليله الخاص»[١].

ومن الأصوليين من قال: إن التقليد هو العمل، وقد سار عليه الآمدي (٦٣١) حيث قال: «التقليد هو العمل بالقول من غير حجة ملزمة»[٢].

وقريب منه تعريف ابن الهمام (٨٦١) إلا إنه زاد قيداً فقال: «التقليد هو العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة»[٣].

فيخرج عن التقليد عنده: العمل بقول الرسول ﷺ، والعمل بقول أهل الإجماع؛ لأن قول الرسول عليه السلام حجة، وكذلك قول أهل الإجماع.

ويخرج أيضاً عمل القاضي بشهادة الشهود العدول، فإنه عمل بقول أهل الإجماع المستند إلى الكتاب والسُّنَّة بوجوب حكم القاضي عند شهادة العدول.

ومن الأصوليين من قال إن التقليد هو الأخذ، وقد سار عليه جمع من الأصوليين، **منهم**:

القرافي (٦٤٦): حيث قال: «إن التقليد هو أخذ القول من قائله من غير مستند»[٤].

وقريب منه تعريف ابن السبكي (٧٧١) حيث قال: «التقليد أخذ القول من غير معرفة دليله»[٥].

والمرداوي (٨٨٥) حيث قال: «التقليد أخذ مذهب الغير بلا معرفة دليله»[٦].

وقد تعقَّب الشنقيطي من قال التقليد قبول قول الغير من غير معرفة دليله فقال: «واعلم أن قول الغير لا يطلق إلا على اجتهاده، أما ما فيه النصوص فلا مذهب فيه لأحد، ولا قول فيه لأحد لوجوب اتباعها على الجميع، فهو اتباع لا قول حتى يكون فيه التقليد»[٧].

ويمكن أن نختار تعريف المرداوي للتقليد حيث قال: «التقليد أخذ مذهب الغير بلا معرفة دليله».

---

(١) نشر البنود (٢/ ٣٣٦).
(٢) الإحكام، للآمدي (٤/ ١٩٢).
(٣) التقرير والتحرير (٦/ ٢٧١).
(٤) شرح تنقيح الفصول (ص٦٤).
(٥) جمع الجوامع (٢/ ٣٩٢).
(٦) التحبير شرح التحرير (٨/ ٤٠١١).
(٧) مذكرة الشنقيطي (ص٢٩١).

فقولنا: (أخذ)، جنس والمراد به اعتقاد ذلك، ولو لم يعمل به لفسق أو لغيره.

وقولنا: (مذهب)، يشمل ما كان قولا له، أو فعلاً.

ونسبة المذهب إلى الغير: يخرج به ما كان معلوماً بالضرورة، ولا يختص به ذلك المجتهد، إذا كان من أقواله وأفعاله التي ليس له فيها اجتهاد، فإنها لا تسمى مذهبه.

وقولنا: (بلا معرفة دليله)، المستوجب له، ويشمل المجتهد إذا لم يجتهد، ولا عرف الدليل، وجوَّزنا له التقليد، فإنه حينئذ كالعامي في أخذه بقول الغير من غير معرفة دليله[1].

وبالنظر في التسلسل التأريخي لمصطلح التقليد يمكن أن نقول:

أولاً: إن هذا المصطلح أطلقه ابن مسعود رضي الله عنه، على النهي عن التقليد الذي يكون الشخص معه إِمَّعةً، لا يميِّز بين الأقوال، وأباح التقليد بمذهب من مات من العلماء، وعليه سار الشافعي فيما سبق نقله.

ثانياً: أطلق الإمام أحمد رحمه الله التقليد على اتباع الخبر، وجعل السلامة في الصيرورة إليه، فكأنه ضيّق مفهوم التقليد، وجعله في اتباع الأثر.

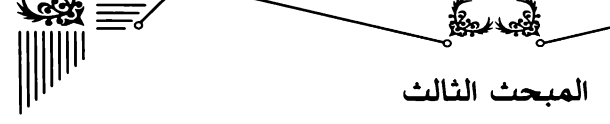
ثالثاً: جاء القفال (٣٦٥) وعرَّف التقليد بقوله: «التقليد قبول الغير وأنت لا تدري من أين أتى بقوله» مع اعتراض الجويني على تعريف القفال، يُوحي بوجود خلل في فهم هذا المصطلح، حيث قال: «إن التقليد مبنيٌّ على الاتباع المتعرِّي عن أصل الحجة».

وقد أكد ذلك ابن خويز منداد، وابن عبد البر لمَّا قالَا: «التقليد الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه»، ويمكن أن يتضح هذا في تعريف الباقلاني حينما قال: «التقليد اتباع من لم يقم باتباعه حجة ولم يستند إلى علم».

رابعاً: جاء الشنقيطي فقيَّد التقليد بالمسائل غير المنصوصة.

❁ ❁ ❁

(١) التحبير شرح التحرير (٨/ ٤٠١١).

المبحث الثالث

الاتباع

المطلب الأول: التعريف اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: «التاء والباء والعين، لا يشذ عنه من الباب شيء، وهو التلو، والقفو، يقال: تبعت فلاناً إذا تلوته واتبعته»(١).

يقال: تبعت الشيء تبعاً، إذا سرت في أثره، وتبعت القوم تبعاً، وتَبَاعة بالفتح، إذا مشيت خلفهم(٢).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

يمكن أن نقول إن مصطلح الاتباع، مصطلح شرعي، ورد استخدامه في القرآن الكريم في آيات عدة، منها قول الله ﷻ: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٥٥﴾﴾ [الأنعام: ١٥٥]، وقوله تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٠٦].

ذلك لأن العمل بنصوص الوحي، في الحكم الشرعي الذي دلَّ عليه النصُّ، يجوز أن يسمَّى اتباعاً كما دلَّت عليه الآيات.

ويمكن أن يقال أيضاً: إن مصطلح الاتباع نشأ متأخراً، وأول من وقفت عليه ممن أطلق هذا المصطلح هو الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١) حيث قال: «الاتباع: أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه ثم بعد التابعيين مخير»(٣).

---

(١) معجم مقاييس اللغة (١/ ٣٦٢).

(٢) انظر: الصحاح في اللغة (١/ ٦١)، لسان العرب (٨/ ٢٧).

(٣) انظر: العدة (٣/ ٧٢٤)، المسودة (ص٢٨٥).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق أنه نشأ في نصوص الشريعة، وأن أول من وقفت عليه ممن أطلق هذا المصطلح من العلماء، هو الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ.

ثم تتابع بعض الأصوليين على ذكر هذا المصطلح، فقال ابن خويز منداد (٣٩٠): «الاتباع ما ثبت عليه حجة»[١].

وقال ابن عبد البر (٤٦٣): «الاتباع أن يتبع القائل على ما بان لك من فضل قوله، وصحة مذهبه»[٢].

وأطلق هذا المصطلح جمع من المتأخرين، منهم: ابن القيم[٣]، والشنقيطي[٤].

ومما سبق نقول: إن الاتباع له إطلاقان عند العلماء:

الأول: يطلق على كل حكم ظهر دليله من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وإجماع المسلمين.

الثاني: يطلق على الأخذ بقول عالم معتبر، بان لمقلده صحة ما ذهب إليه لقوة ما استدل به.

وبالنظر إلى مصطلح الاتباع، وما قاله العلماء يمكن أن نقول: إن الاتباع أطلق على الأخذ بالنص، ثم جعله الإمام أحمد يشمل النص، وقول الصحابي لحجيته عنده؛ ثم جاء ابن خويز منداد فأطلق الاتباع على كل قول ظهر دليله.



(١) الخلاصة في أحكام الاجتهاد والتقليد (ص١٧٥).
(٢) جامع بيان العلم (ص٧٩).
(٣) إعلام الموقعين (٢/ ١٩٠) وما بعدها.
(٤) أضواء البيان (٧/ ٢٠٧).



المبحث الرابع

التعارض

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: «العين والراء والضاد بناء تكثر فروعه، وهي من كثرتها ترجع إلى أصل واحد، وهو العرض الذي يخالف الطول ومزاياه»[١].

ومادة عرض في اللغة تدلُّ على معانٍ كثيرة، **منها:**

الظهور، يقال: عَرَضَ له كذا؛ أي: ظهره له، وعرضت عليه أمر كذا؛ أي: أظهرته وأبرزته.

ومن معاني عرض المقابلة، يقال: عارضت الشيء بالشيء، إذا قابلته به.

ومن معاني عرض: المنع يقال: اعترض الشيء؛ أي: صار عارضاً ومانعاً له.

وله معانٍ كثيرة[٢].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

من أوائل النصوص التي وقفت عليها في إطلاق هذا المصطلح، ما نُقِلَ أن سعيد بن جبير رَحِمَهُ اللهُ (ت٩٥) حدَّث حديثاً عن رسول الله ﷺ فقال رجل من أهل مكة: إن الله يقول، في كتابه كذا وكذا، فغضب غضباً شديداً، وقال: ألا أراك تعارض كتاب الله بحديث رسول الله ﷺ، ورسول الله ﷺ أعلم بكتاب الله منك[٣].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

مصطلح التعارض عند الأصوليين منهم من قال: التقابل بين الدليلين، وزاد

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٤/ ٢٦٩).

(٢) انظر: الصحاح (١/ ٤٥٨)، لسان العرب (٧/ ١٦٥) وما بعدها.

(٣) أخرجه البغدادي في آداب السامع والمتكلم (١/ ٤٠٣).

بعضهم شرط التساوي، وبعضهم عرَّفه بالتناقض، أو الاقتضاء وإليك التفصيل على النحو التالي:

سبق وأن مرَّ معنا أن هذا المصطلح أطلق عند المتقدمين، وسقنا الأثر المروي عن سعيد بن جبير رَحِمَهُ اللهُ، وقد تتابع العلماء على إطلاقهم هذا المصطلحَ في مؤلفاتهم، أو ما نقل عنهم، لكنهم لم يذكروا حدّاً لمصطلح التعارض[(١)].

وأول من وقفت عليه ممن ذكر حدّاً لمصطلح التعارض الدبوسي (٤٣٠) حيث قال: «المعارضة هي الممانعة على سبيل المقابلة»[(٢)].

والممانعة التي يذكرها الأصوليون، التي يمكن زوالها، وإنما تحصل في نظر المجتهد؛ لأن العلماء يبحثون في التعارض الذي يمكن أن يُتخلص منه.

وتعريفه هذا يشمل كل تمانع بين دليلين على سبيل المقابلة، سواء نصين أو قياسين.

من الأصولين من عرَّف التعارض بالمقابلة بين الدليلين ولم يذكر قيد المساواة بين الدليلين المتعارضين، وعليه سار الدبوسي، وتابعه عليه السرخسي (٤٨٣) حيث قال: «المعارضة. . . . تقابل الحجتين على سبيل المدافعة والممانعة»[(٣)]، والسمرقندي (٥٣٩)[(٤)]، والزركشي[(٥)] والشوكاني[(٦)].

وتابعهم المرداوي (٨٨٥) لكنه زاد قيداً، حيث قال: «التعارض هو تقابل دليلين ولو عامين على سبيل الممانعة»[(٧)]، وتابعه على ذلك ابن النجار[(٨)].

وقولهم: (ولو عامين)؛ لأن بعض الأصوليين منع تعارض العمومين[(٩)].

ومن الأصوليين من زاد قيد المساواة، أو ذكر قيد المساواة مع قيود أخرى.

---

(١) لقد اهتم العلماء قديماً برفع التعارض بين النصوص الذي قد يرد في ذهن المجتهد، فألَّف الشافعي كتاب «مختلف الحديث»، وكذلك ابن قتيبة «تأويل مختلف الحديث»، لكنهم لم يسموه تعارضاً.

(٢) تقويم الأدلة (ص٢١٤).

(٣) أصول السرخسي (٢/ ١٢).

(٤) حيث قال: «التعارض هو التمانع والتدافع بين الدليلين في الحكم»، ميزان الأصول (ص٦٨٧).

(٥) حيث قال: «تقابل الدليلين على سبيل الممانعة». البحر المحيط (٤/ ٤٠٧).

(٦) إرشاد الفحول (٢/ ٢٥٨).

(٧) التجبير شرح التحرير (٨/ ٤١٢٦).

(٨) شرح الكوكب المنير (٤/ ٦٠٥).

(٩) انظر: التجبير شرح التحرير (٨/ ٤١٢٦)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٦٠٥).

ومن سار على هذا البزدوي (٤٨٢) حيث قال: «المعارضة تقابل الحجتين على السواء، لا مزية لأحدهما في حكمين متضادين»[١].

ونرى هنا أنه اقتصر على قيد المساواة فقط.

جاء الخبازي (٦٩١) فقال: «المعارضة تقابل الحجتين على السواء في حكمين متضادين في محلٍّ واحدٍ في حالة واحدة»[٢]، ونرى هنا أنه ذكر قيد المساواة وزاد معها قيدين:

الأول: أن يكون التعارض في محلٍّ واحدٍ، وأتى به ليخرج الأمر في محلين مختلفين، فلا يسمى ذلك تعارضاً، مثل: حل الزوجية مع حرمة أمها.

الثاني: بزمن واحد، أتى به ليخرج النهي عن البيع في وقت صلاة الجمعة، فلا يتعارض إباحة البيع في أوقات أخرى غير وقت صلاة الجمعة.

ومن الأصوليين من قال: إن التعارض هو التناقض.

وممن سار عليه الغزالي حيث قال: اعلم أن التعارض هو التناقض»[٣]، وتابعه عليه ابن قدامة[٤].

ويرد عليه أن التناقض هو التعارض من كل وجه حيث لا يمكن الجمع بينهما؛ لأن التناقض يكون في الواقع وفي نفس الأمر.

فلا يدخل في هذا التعريف الجمع بين الخاص والعام، والناسخ والمنسوخ؛ لأنهما ـ أي: الجمع والنسخ ـ ليسَا تناقضاً.

وأيضاً إن التعارض الأصولي محله الأدلة الشرعية الدالة على الأحكام، والتناقض محله القضية مطلقاً سواء كانت من الأدلة الشرعية أم لا[٥].

ومن الأصوليين من عرَّف التعارض بالاقتضاء، وعليه سار ابن الهمام (٨٦١) حيث قال: «التعارض اقتضاء كلٍّ من الدليلين عدمَ مقتضى الآخر»[٦].

---

(١) أصول البزدوي (١/ ٢٠٠).
(٢) المغني (ص٢٢٤).
(٣) المستصفى (٢/ ٤٧٦).
(٤) روضة المناظر (١/ ٣٨٧).
(٥) التناقض في اللغة: التخالف، والمناقضة في القول، أن يتكلم بما يتناقض معناه؛ أي: يتخالف، وفي اصطلاح المناطقة: اختلاف بين قضيتين في الكيف بحيث تكون أحدهما صادقة والأخرى كاذبة دائماً. انظر: تحرير القواعد المنطقية (ص٨٢)، المنطق الوافي (٢/ ٥)، وانظر: معجم مقاييس اللغة (٥/ ٤٧٠)، لسان العرب (٧/ ٢٤٢).
(٦) التقرير والتحرير (٣/ ٣).

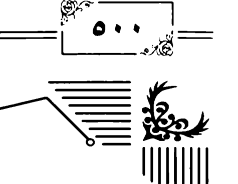
بالنظر إلى مصطلح التعارض، وما قاله العلماء حول هذا المصطلح، يمكن أن نقول:

أولاً: إن مصطلح التعارض كان يطلق أول الأمر على تقابل الدليلين على سبيل الممانعة دون إضافة أيِّ قيدٍ، وهذا ما سلكه أكثر الأصوليين.

ثم جاء البزدوي (٤٨٢) فزاد قيد المساواة بين الدليلين المتعارضين، وتابعه عليه بعض الأصوليين، ثم جاء من بعدهم الخبازي (٦٩١) وزاد قيدين على قيد المساواة، وهما أن يكون التعارض في محلٍّ واحدٍ، وأن يكون في حالة واحدة، وتابعه أيضاً بعض الأصوليين.

ثانياً: مسلك الغزالي حينما عرَّف التعارض بالتناقض، لا يخلو من نظر؛ لأن الأدلة الشرعية لا تناقض بينها.





المبحث الخامس

الترجيح

المطلب الأول: التعريف اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: «رجح: الراء والجيم والحاء، أصل واحد يدلُّ على رزانة وزيادة، يقال: رجح الشيء، وهو راجح إذا رزن»[١].

والترجيح جعل الشيء راجحاً؛ أي: قوياً، وهو مصدر رجَّحَ، أما رجَحَ فمصدره رجوح ورجحان، ومنه رجح الميزان رجوحاً؛ أي: مال وثقل[٢].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح الترجيح من المصطلحات المتداولة كثيراً عند الأصوليين في مؤلفاتهم الأصولية، يكثر إيراده عندما يبحثون في باب التعارض بين الأدلة الشرعية.

ويمكن أن نقول: إنه نشأ مع نشأة مصطلح التعارض.

وأول من وقفت عليه ممن ذكر مصطلح (الترجيح) وحَدَّه هو الدبوسي (٤٣٠) حيث قال: «الترجيح إظهار مزية لأحد المثلين على الآخر وصفاً لا أصلاً»[٣] ونرى هنا أنه عرفه بالنظر إلى فعل المجتهد.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن الأصوليين تداولوا مصطلح الترجيح وما تفرَّع عنه من كلمات في مؤلفاتهم الأصولية، أو فيما نقل عنهم، لكنهم مع كثرة تداول هذا المصطلح لم يذكروا حدّاً له، غير ما نقلته عن الدبوسي.

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٢/ ٤٨٩).

(٢) انظر لسان العرب (٢/ ٤٥).

(٣) تقويم الأدلة (ص٣٣٩).

وتابع الدبوسيَّ على تعريفه: البزدوي[١]، والخبازي[٢]، والنسفي (٧١٠)[٣].

وقريب منه تعريف البخاري (٧٣٠) حيث قال: «الترجيح إظهار القوة لأحد الدليلين المتعارضين، لو انفردت عنه لا تكون حجة معارضة»[٤].

وابن الهمام (٨٦١) حيث قال: «الترجيح إظهار الزيادة لأحد المثلين على الآخر بما لا يستقل»[٥].

واعتُرض على قولهم: (مثلين) في التعاريف، أنه يعمُّ كلَّ مثلين، فيشمل الأدلة الشرعية وغيرها، والترجيح لا يكون إلا بين الأدلة الشرعية إذا تعارضت.

وأجيب بأن المماثلة في النوع لا في الجنس، فخرج بهذا القيد النصُّ في القياس المعارض له؛ لانتفاء المماثلة التي هي الاتحاد في النوعين[٦].

ومن الأصوليين من قال: إن الترجيح تقوية، وسار عليه جمع منهم:

١ ـ **أبو الحسين البصري (٤٣٦)**: حيث قال: «الترجيح هو الشروع في تقوية أحد الطرفين على الآخر»[٧].

وتابعه ابن السبكي (٧٧١) لكنه لم يقيِّده بقيد الشروع حيث قال: «الترجيح تقوية أحد الطرفين»[٨].

٢ ـ **الرازي (٦٠٦)**: حيث قال: «الترجيح تقوية طريق على آخر، ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر»[٩].

وعبَّر بالطريق ليشمل الدليل والأمارة، وذكر أثر الترجيح وهو وجوب العمل بالراجح.

٣ ـ **تاج الدين الأرموي (٦٥٦)**: حيث قال: «الترجيح تقوية إحدى الأمارتين

---

(١) أصول البزدوي (١/ ٢٩٠).
(٢) المغني (ص٣٢٧).
(٣) المنار (٤/ ١٢١).
(٤) كشف الأسرار (٤/ ١٣٣).
(٥) التحرير مع التيسير (٣/ ١٥٣).
(٦) انظر: التقرير والتحرير (٣/ ١٧، ١٨)، تيسير التحرير (٣/ ١٥٣، ١٥٤).
(٧) المعتمد (٢/ ٢٢٩).
(٨) جمع الجوامع مع حاشية البناني (٢/ ٣٦٠).
(٩) المحصول، للرازي (٢/ ٤٤٣).

على الآخرى ليعمل بالأقوى»[١]، وقريب منه تعريف الأصفهاني (٧٤٩)[٢]، والبيضاوي (٦٨٥)[٣].

واختار الأرموي لفظ: (الأمارتين) بدلاً من (طريقين) الواردِ في كلام الرازي.

٤ ـ **الزركشي (٧٩٤)**: حيث قال: «الترجيح تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى بما ليس ظاهراً»[٤].

٥ ـ **الفتوحي (٩٧٢)**: حيث قال: «الترجيح تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى للدليل»[٥].

ومنهم من قال: إن الترجيح تغليب، وقد سار عليه:

١ ـ **الباجي (٤٧٦)** حيث قال: «الترجيح قوة غلبت الظن بأحد الخبرين عند تعارضها»[٦].

٢ ـ **الجويني (٤٧٨)**: حيث قال: «الترجيح تغليب بعض الأمارات على بعض على سبيل الظن»[٧].

ومن الأصوليين من قال: إن الترجيح في الأمارة، وعليه سار الغزالي (٥٠٥) حيث قال: «إن الترجيح ترجيح أمارة على أمارة في مظانِّ الظنون»[٨].

ومن الأصوليين من قال: إن الترجيح تقديم، وعليه سار:

الطوفي (٧١٠): حيث قال: «الترجيح تقديم أحد طريقَي الحكم باختصاصه بقوة في الدلالة»[٩]، وتابعه ابن اللحام (٨٠٣)[١٠].

ومن الأصوليين من عرَّف الترجيح باعتباره صفةً للأدلة، وعليه سار جمعٌ **منهم**:

١ ـ **الأسمندي (٥٥٢)**: حيث قال: «الترجيح أن يكون لأحد الدليلين قوة مع قيام التعارض ظاهراً»[١١].

---

(١) الحاصل (٢/ ٩٦٧).
(٢) المنهاج مع شرحه (٢/ ٧٨٧).
(٣) المنهاج مع شرحه (٢/ ٧٨٧).
(٤) البحر المحيط (٦/ ١٣٠).
(٥) شرح الكوكب المنير (٤/ ٦١٦).
(٦) الإشارة (ص٣١).
(٧) البرهان (٢/ ١٤٢).
(٨) المنخول (١/ ٥٣٣).
(٩) شرح مختصر الروضة (ص٧١٦).
(١٠) المختصر في أصول الفقه (٣/ ٦٧٦).
(١١) بذل النظر (ص٤٨٤).

٢ ـ **الآمدي (٦٣١)**: حيث قال: «الترجيح اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلب، ومع تعارضهما بما يوجِب العمل به وإهمال الأخر»[١].

٣ ـ **ابن الحاجب (٦٤٦)**: حيث قال: «الترجيح اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضتها»[٢].

وبعض الأصوليين جمع بين الطريقتين، وعليه سار: التفتازاني (٧١٢) حيث قال: «الترجيح بيان الرجحان»[٣].

ويمكن أن نختار تعريفاً للترجيح ونقول: الترجيح: إظهار المجتهد قوة أحد الدليلين المتعارضين على الآخر ليُعمل به.

وبالنظر إلى مصطلح الترجيح وما قاله العلماء حوله يمكن أن نقول:

إن أول من وقفت عليه من الأصوليين ممن قال: «تعارض الأمارتين» هو الجويني، وكان الأصوليون قبله يقولون: تعارض خبرين أودليلين.

والأمارة تطلق عند الأصوليين على ما يفيد الظن، وبناءً على ذلك فالترجيح عندهم يكون بين الأدلة الظنية، ويخرج عن الترجيح التعارض بين قطعيَّيْن، أو قطعيٍّ وظنيٍّ.



---

(١) الإحكام، للآمدي (٤/ ٢٤٥).
(٢) رفع الحاجب في مختصر ابن الحاجب (٤/٦٠٨).
(٣) التلويح (٢/٢١٦).



المبحث السادس

التعادل

المطلب الأول: التعريف اللغوي للمصطلح:

التعادل في اللغة: التساوي، وعدل الشيء: مثيله من جنسه[١].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

جمهور الأصوليين اكتفوا بمصطلح التعارض، ولم يذكروا التعادل؛ لأن التعادل في معنى التعارض؛ وذلك لأنه لا تعارض إلا بعد تعادل، فإذا تعارضت الأدلة ظاهرياً، ولم يتضح لأحدهما مزية على الآخر، فقد حصل التعادل بينهما.

وأول من ذكر هذا المصطلح من الأصوليين هو الرازي حيث قال: «الكلام في التعادل والترجيح»[٢].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن التعارض والتعادل سواء عند جمهور الأصوليين، وأن أول من وقفت عليه من الأصوليين ممن ذكر مصطلح التعادل هو الرازي (٦٠٦) حيث قال: «الكلام في التعادل والترجيح»، فاستخدم مصطلح التعادل بدلاً من التعارض، وقد تابعه على هذا بعض الأصوليين منهم البيضاوي[٣]، وابن السبكي[٤]، والأسنوي[٥]، والزركشي[٦]، والأنصاري[٧]، والشوكاني[٨].

ومن الأصوليين من ذكر كلَا المصطلحَيْن فقال: (التعادل والتعارض)، وممن

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٤/٢٤٦)، لسان العرب (١١/ ٤٣٠).

(٢) المحصول، للرازي (٥/٥٠٣).

(٣) الإبهاج شرح المنهاج (٣/ ٣٠٤).

(٤) جمع الجوامع مع حاشية العطار (٤/ ٣٨٧).

(٥) نهاية السول (٢/ ٢٦٠).

(٦) البحر المحيط (٤/ ٤٠٥).

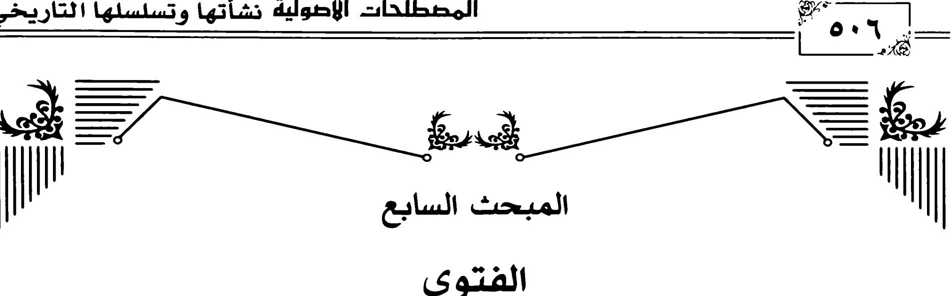
(٧) لب الأصول (ص٢٩).

(٨) إرشاد الفحول (٢/ ٢٥٧).

سار عليه المرداوي[١]، وابن النجار[٢]، وأول من وقفت عليه ممن ذكر حدّاً للتعادل هو المرداوي (٨٨٥) حيث قال: «التعادل عبارة عن تساوي الدليلين المتعارضين بحيث لا يكون في أحدهما ما يرجِّحه على الآخر»[٣]، فجعله مصطلحاً مستقلاً بذاته، وقال الشوكاني: «التعادل استواء الأمارتين»[٤].



(١) التحبير شرح التحرير (٨/٤١٢٨).
(٢) شرح الكوكب المنير (٤/٥٩٩).
(٣) التحبير شرح التحرير (٨/٤١٢٨).
(٤) إرشاد الفحول (٢/٢٥٧).



المبحث السابع

الفتوى

المطلب الأول: تعريف الفتوى في اللغة:

الفتوى اسم مصدر بمعنى الإفتاء، مِن أفتى يفتي إفتاءً، والجمع الفتاوي والفتاوى، ويقال: أفتى في المسألة؛ أي: أبان الحكم فيها(١).

قال ابن فارس: «يقال أفتى الفقيه في المسألة إذا بيَّن حكمها، واستفتيت إذا سألت عن الحكم، ويقال منه فتوى وفتياً»(٢).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

الفتوى ورد إطلاقها في القرآن الكريم، قال الله ﷻ: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ [النساء: ١٧٦]؛ أي: يسألونك يا محمد أن تفتيهم في الكلالة(٣).

وتعاقب العلماء على ذكرها في كتبهم.

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا الفتوى، وأنه ورد ذكرها في القرآن الكريم، في نصوص عدة، منها قوله ﷻ: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ [النساء: ١٢٧].

ونرى هنا أن الفتوى جاءت جواباً عن سؤال موجَّهٍ من الصحابة رضي الله عنهم إلى

---

(١) انظر: الصحاح (٦/ ٣٤٥١)، لسان العرب (١٥/ ١٤٥).

(٢) معجم مقاييس اللغة (٤/ ٤٧٤).

(٣) اختلف أهل التفسير في معنى الكلالة على أقوال: (من لا ولد له ولا والد) وهي ما خلَا الوالد والولد، وهو مروي عن أبي بكر، وعمر رضي الله عنهما.
وقال بعضهم: الكلالة نفس الورثة، الذين يرثون الميت، إذا كانوا إخوة أو أخوات أو غيرهم.
وقال آخرون: هو الميت والحي جميعاً. تفسير الطبري (٨/ ٥٧ وما بعدها)، تفسير البغوي (٢/ ١٧٩)، تفسير القرطبي (٥/ ٧٧).

النبي ﷺ في الميراث[١]، ثم جاءت السُّنَّة وأطلقت الفتوى بنفس الإطلاق الوارد في القرآن، وهو أن الفتوى إنما تكون جواباً عن سؤال، ومن ذلك قول النبي ﷺ: **«إنّ الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبقَ عالمٌ أتخذ الناس رؤوساء جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلُّوا وأضلُّوا»**[٢].

وقد سار الصحابة ﷺ على هذا في إطلاق الفتوى، وأنها تكون جواباً عن سؤال، ومن ذلك ما رُوي عن ابن مسعود ﷺ قال: «من أفتى الناس في كل ما يسألونه عنه فهو مجنون»[٣].

ثم تتابع العلماء على إطلاق مصطلح الفتوى في مؤلفاتهم، إلا أنهم لم يعتنوا بذكر حدٍّ للفتوى، وقد يكون سبب ذلك وضوح المصطلح؛ لذا اهتموا بشروط الفتوى وآداب المفتي.

وأول من وقفت عليه ممن ذكر حدّاً للفتوى هو القرافي (٦٨٤) حيث قال: «الفتوى هي إخبار عن حكم الله ﷻ في إلزام أو إباحة»[٤].

وبالنظر لتعريفه نرى أنه يقصر الفتوى على التحريم والإيجاب والإباحة دون الاستحباب أو الكراهية؛ لأنه قال: (في إلزام)، وهذا يشمل التحريم والإيجاب؛ لأنهما فيهما إلزام، إما بالترك كما في التحريم، أو بالفعل كما في الإيجاب.

وقوله: (أو إباحة) يشمل المباح.

إلا أنه يمكن أن يقال: قَصْرُ الفتوى على التحريم، والإيجاب، والإباحة، دون الاستحباب والكراهية، غير مراد عند القرافي؛ لأنه عندما عبَّر بالإباحة، أراد أن تشمل الاستحباب والكراهية، ذلك أن كلاً من الاستحباب والكراهية فيه إباحة، لكنها فيهما ـ الاستحباب والكراهية ـ مرجوحة، وفي الإباحة مستوية الطرفين.

فيكون تعبيره هنا بالإباحة يشمل الثلاثة.

أو نقول: إن القرافي هنا لم يُرِدْ أن يذكر حدّاً جامعاً للفتوى؛ لأنه قد ذكر هذا الحدَّ عند كلامه في التفريق بين الفتوى والقضاء[٥].

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٩/ ٢٥٣) تفسير البغوي (٢/ ٢٩٣)، تفسير القرطبي (٥/ ٤٠٢).
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي رقم (١٠٠) (١/ ٣٦).
(٣) الفقيه والمتفقه (٢/ ٣١٩).
(٤) الفروق (٤/ ٥٣).
(٥) يذكر العلماء فروقاً بين الفتوى والقضاء، فيتفق كلٌّ منهما في أنه إخبار بحكم الله، ويفترقان =

جاء ابن حمدان (٦٩٥)[(١)] وقال: «الفتوى: هي تبيين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه»[(٢)].

ونرى هنا أن ابن حمدان، زاد قيداً، وهو أن يكون الإخبار ممن يعرف الحكم الشرعي بدليله.

و به يخرج من أخبر عن حكم شرعي دون معرفة دليله، فإنَّ خبره لا يكون فتوى في الاصطلاح.

جاء المرداوي (٨٨٥) وترك هذا القيد فقال: «الفتوى هي تبيين الحكم الشرعي من غير إلزام»[(٣)]، وقريب منه تعريف البناني حيث قال: «الفتوى هي الإخبار بحكم الله من غير إلزام»[(٤)].

ولعلَّ أقرب تعريف للفتوى ما ذكره ابن حمدان لوضوحه وشموله.

وبالنظر إلى التسلسل التاريخي للمصطلح يمكن أن نقول:

إن مصطلح الفتوى في أول إطلاقه في نصوص الوحيين كان مراداً به ما وقع جواباً عن سؤال مطلقاً، وعلى هذا سار الصحابة ﷺ، وهو المعنى اللغوي للمصطلح، وتابعهم المتأخرون كالمرداوي، والبناني، وقيدوا المعنى اللغوي بنوع من البيان، وهو بيان الحكم الشرعي.

جاء القرافي وقصر مفهوم الفتوى في التحريم والإيجاب والإباحة، وقد سبق الكلام عن ذلك.

ثم جاء ابن حمدان من بعده ووسَّع في مفهوم المصطلح، فجعل مصطلح الفتوى، مقيَّداً بقيد، وهو أن يكون عن دليل.

= في أمرين: أن المفتي لا يلزم بفتواه، بخلاف القضاء فإنه ملزم، وفتوى المفتي عامة في الشريعة تتناول المستفتي وغيره، أما الحاكم فحكمه جزئي خاص، لا يتعدى إلى غير المحكوم عليه. انظر: الفروق (٧/ ٢٠٢) الرابع والعشرين ومائتين، إعلام الموقعين (١/ ٣٦) وما بعدها.

(١) هو أبو عبد الله أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النميري الحراني، فقيه حنبلي أديب، ولد ونشأ بحران، ورحل إلى حلب ودمشق، وولي نيابة القضاء في القاهرة، فسكنها وأسنَّ وكُفَّ بصره وبها توفي سنة (٦٩٥هـ). انظر ترجمته في: شذرات الذهب (٥/ ٤٢٨)، الأعلام، للزركلي (١/ ١١٩).

(٢) صفة الفتوى (١/ ١٠).

(٣) التحبير شرح التحرير (٨/ ٣٩٠٦).

(٤) حاشية البناني (٢/ ٤٠١).



المبحث الثامن

تتبع الرخص

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: (التاء والباء والعين، أصل واحد لا يشذ عنه الباب، وهو التلو والقفو)[١].

يقال: تتبع الشيء تتبعاً وتباعاً؛ أي: سار في أثره وطلبه، ويقال: تبعت فلاناً، إذا تلوته، واتّبعه واتّبعته إذا لحقته[٢].

أما الرخص في اللغة قال ابن فارس: «الراء والخاء والصاد، أصل يدلُّ على لين وخلاف الشدة»[٣].

وجاء في «الصحاح»: «الرخصة في الأمر خلاف التشديد فيه»[٤].

والرخصة اللين والسهولة تقول: رَخَص الشارع لعباده في الأشياء؛ أي: خفَّفها عنهم[٥].

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

أول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح بمعناه، هو سليمان التيمي (١٤٣) حيث قال: (لو أخذت برخصة كل عالم، اجتمع فيك الشر كله)[٦].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق أن أول من وقفت عليه ممن ذكر هذا المصطلح بمعناه هو سليمان التيمي

---

(١) معجم مقاييس اللغة (١/ ٣٦٢).
(٢) انظر: الصحاح (١/ ٦١)، لسان العرب (٨/ ٢٧).
(٣) معجم مقاييس اللغة (٢/ ٥٠٠).
(٤) الصحاح (١/ ٢٤٨).
(٥) انظر: لسان العرب (٧/ ٤٠).
(٦) انظر: الإحكام (٦/ ٣١٧)، المسودة (١/ ٤٦٣)، الموافقات (٥/ ١٣٥).

(ت١٤٣)، وقد جاء ذكر هذا المصطلح في سياق كلامه على سبيل التحذير منه.

وتابعه الإمام أحمد رحمه الله (ت٢٤١) فقال: (لو أن رجلاً عمل بكل رخصة لكان فاسقاً)[١].

وقال القاضي بعد ذكره لكلام الإمام أحمد: (وهذا إما أن يكون من أهل الاجتهاد، ولم يؤده اجتهاده إلى الرخص، فهذا فاسق؛ لأنه ترك ما هو الحكم عنده، واتبع الباطل، أو عاصياً، فأقدم على الرخص من غير تقليد، فهذا أيضاً فاسق؛ لأنه أخل بفرضه، وهو التقليد[٢].

بل قد تطور الأمر في شأن هذا المصطلح، حتى جمع فيه مؤلف، قال: عنه إسماعيل بن حماد القاضي (ت٢٨٢)، دخلت على المعتضد ـ يعني: الخليفة ـ فدفع إليّ كتاباً، فنظرت فيه، فإذا هو قد جُمِعَ له فيه الرخص من زلل العلماء، فقلت: مصنف هذا زنديق، فقال: أي الخليفة ـ ألم تصح هذه الأحاديث؟ قلت: بلى، ولكن من أباح المسكر، لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح الغناء، وما من عالم إلا وله زلة، ومن أخذ بكل زلل العلماء ذهب دينه، فأمر بالكتاب فأحرق[٣].

ثم توالت إطلاقاتهم له ـ أي مصطلح تتبع الرخص ـ وبيان حكمه والنقول عنهم في هذا كثيرة لا تكاد تحصى، وهم متفقون في مضمونها، وإن اختلفت عباراتهم، على تحريم تتبع رخص العلماء.

وأول من وقفت عليه ممن ذكر حداً لهذا المصطلح هو الزركشي (٧٩٤) حيث قال: (الإقدام على الرخص. . . .اختيار المرء من كل مذهب ما هو الأهون عليه)[٤]، وتابعه على هذا ابن الهمام[٥].

ثم جاء المراوي فزاد قيداً في التعريف فقال: (تتبع الرخص وهو أنه كلما وجد رخصة في مذهب، عمل بها، ولا يعمل بغيرها في ذلك المذهب)[٦]، وتابعه ابن النجار[٧].

---

(١) المسودة (١/ ٤٦٣).

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) سير أعلام النبلاء (٢٥/ ٤٧٢).

(٤) البحر المحيط (٤/ ٦٠٢).

(٥) التقرير والتحرير (٣/ ٤٦٩).

(٦) التجبير شرح التحرير (٨/ ٤٠٩٠).

(٧) شرح الكوكب المنير (٤/ ٥٧٧).

وبالنظر إلى التعاريف نجد أنها متقاربة، وأن مصطلح تتبع الرخص المراد به اتباع الأسهل من أقوال العلماء، في المسائل، بحيث لا يكون اتباعه لهذه الرخصة لقوة الدليل فيها؛ بل رغبة منه في اتباع الأيسر والأسهل، سواء أكان ذلك بهوى من نفسه، أم بقصد التشهي، أم بجهل منه.





المبحث التاسع

التلفيق في الفتوى

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

سبق وأن مرَّ بنا معنى الفتوى في اللغة.

أما التلفيق في اللغة: هو مصدر لفق يلفق، يقال: لفقت الثوب؛ أي: ضممت شقه إلى الآخر فخطته، ولفقت بين الثوبين إذا لأمت بينهما بالخياطة.

وتلافق القوم؛ أي: تلاءمت أمورهم[١].

وبالنظر إلى ما سبق نرى أن التلفيق في اللغة معناه الضم والجمع.

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

هذا المصطلح لم أقف على ذكر له عند المتقدمين من العلماء، وقد ذكر جمال الدين القاسمي» أنه لم يُسْمع لفظ التلفيق في كتب الأئمة، ولا في موطأتهم، ولا في أمهاتهم، ولا في كتب أصحابهم، ولا أصحاب أصحابهم، ولا يبعد أن يكون حدوث البحث في التلفيق في القرن الخامس، أيام اشتدَّ التعصب والتخريب، ودخلت السياسة في التمذهب»[٢].

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن هذا المصطلح لا ذكر له في كتب المتقدمين من العلماء، وأن القاسمي يقول: «لا يبعد أن يكون حدوث التلفيق في القرن الخامس»، وكلامه وجيه؛ لأن المرحلة التي بلغ الفقه فيها أوْجَهُ من التدوين، والتأليف والتفريع

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٥/ ٢٥٧)، الصحاح في اللغة (٢/ ١٤٥)، لسان العرب (١٠/ ٣٣٠).

(٢) الفتوى في الإسلام (١٠٤).

المذهبي، تقريباً في القرن الخامس الهجري، الذي يعدُّ دور الكمال في الفقه، حيث أكد العلماء فيه أقوال أئمتهم، واعتنوا بها، وجمعوا شتات مسائلهم، وترجيح الآراء والأقوال التي يُختلف فيها مع المذاهب[١].

ويمكن أن يقال أيضاً: إن مما كان له أثر في ظهور مصطلح التلفيق، إفتاء بعض علماء المذاهب الأربعة من إقفال باب الاجتهاد، ووجوب التقليد للأئمة الأربعة[٢].

وفي القرن السادس ظهر إطلاق لهذا المصطلح عند بعض الأصوليين في مؤلفاتهم من ذلك ما ورد في «فروق القرافي» حيث قال: «ويجوز تقليد المذاهب في النوازل، والانتقال من مذهب إلى مذهب بثلاثة شروط: ألا يجمع بينهما على وجه يخالف الإجماع كمن تزوج بغير صداق، ولا ولي ولا شهود فإن هذه الصورة لم يقل بها أحد»[٣].

وكلامه هنا هو ما اصطلح عليه بين المتأخرين بالتلفيق.

وورد إطلاقه صراحة، عند الشاطبي (٧٩٠) وعرفه حيث قال: «فصل: وقد أذكر هذا المعنى جملة مما في اتباع رخص المذاهب من المفاسد... ثم قال: وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجهٍ يخرجه عن إجماعهم»[٤].

وأطلق أيضاً الزركشي (٧٩٤) حيث قال: (أن يُلّفق مسائلَ متفرقةً ويراجعه فيها»[٥].

وهذا النصوص تدلُّ على أن المصطلح متداول بين العلماء.

ثم جاء الباني (١٣٥١) فقال: «التلفيق هو الإتيان بكيفيةٍ لا يقول بها مجتهد»[٦].

وقال بعد التعريف: «وذلك بأن يلفق في قضية واحدة، بين قولين، أو أكثر، يتولد منها حقيقة مركبة لا يقول بها أحد»[٧].

---

(١) انظر المدخل الفقهي العام (١/ ١٨٥) وما بعدها.
(٢) قال به ابن الصلاح، ثم تابعه عليها بعض الأصوليين. نهاية السول (١/ ٥٢٧).
(٣) شرح تنقيح الفصول (٤٢٢).
(٤) الموافقات (٥/ ١٠٣).
(٥) البحر المحيط (٤/ ٥٨٩).
(٦) الفتوى في الإسلام (١٠٤).
(٧) الفتوى في الإسلام (١٠٤).

ويخرج عن حدِّ التلفيق السابق:

١ ـ الأخذ بقول مذهب في مسألة في باب العبادات مثلاً، والأخذ بقول مذهب آخر في مسألة أخرى في باب المعاملات، فإن ذلك لا يعدُّ من التلفيق، إلا على قول من يوجب على المقلد الالتزام بمذهب واحد في كل أموره[١].

٢ ـ الأخذ بقول مذهب في مسألة في باب من أبواب العبادات مثلاً، والأخذ بقول مذهب آخرَ في نفس الباب في مسألة أخرى.



(١) البحر المحيط (٤/٥٩٩).

المبحث العاشر

الاحتياط

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمصطلح:

قال ابن فارس: «الحاء والواو والطاء، كلمة واحدة، وهو الشيء يطيف بالشيء، فالحوط من حاطه حوطاً»(١).

والاحتياط: افتعال من الحوط، وهو الحفظ والإحداق بالشيء(٢).

المطلب الثاني: نشأة المصطلح:

مصطلح الاحتياط نشأ مع النصوص الشرعية، وتداوله العلماء من فقهاء وأصوليين.

يقول الجصاص (٣٧٠): «واعتبار الاحتياط، والأخذ بالثقة أصل كبير من أصول الفقه، قد استعمله الفقهاء كلهم».

ثم عرَّفه بقوله: «واعتبار الاحتياط..... هو الأخذ بالحزم، وترك الإقدام على الشيء، حتى يتبيَّن أمره»(٣).

إلّا إن المُلْفِت للنظر أنه مع كثرة تداوله بين العلماء وانتشاره بينهم في ثنايا كتبهم، لم أقف على من أفرده بمبحث مستقِلٍّ من المتقدمين، وأول من بوَّب له ابن حزم حيث قال: «الباب الرابع والثلاثون: الاحتياط وسدُّ الذرائع»(٤).

المطلب الثالث: التسلسل التاريخي لنشأة المصطلح:

سبق وأن مرَّ معنا أن هذا المصطلح، نشأ مع النصوص الشرعية، وتداوله العلماء كثيراً في كتبهم ومؤلفاتهم.

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٢/ ١٢٠).

(٢) انظر: الصحاح في اللغة (١/ ١٥٦)، لسان العرب (٧/ ٢٧٩).

(٣) الفصول في الأصول (٢/ ٩٩).

(٤) الإحكام (٦/ ١٧٩).

وأول من وقفت عليه ممن ذكر تعريفاً للاحتياط هو الجصاص (٣٧٠) حيث قال: «واعتبار الاحتياط. . . . . هو الأخذ بالحزم وترك الإقدام على الشيء حتى يتبيَّن أمره».

ونرى هنا أنه عرَّف الاحتياط بأنه تحرُّزٌ عن الوقوع في المحظور، حتى يتبيَّن حكمه.

وسار عليه بعض العلماء، **منهم**:

١ ـ **ابن حزم (٤٥٦)**: حيث قال: «والاحتياط هو التورُّع نفسه، وهو اجتناب ما يتقي المرء أن يكون غير جائز، وإن لم يصحَّ تحريمه عنده، أو اتقاء ما غيره خيرٌ منه عند ذلك المحتاط»[١].

٢ ـ **ابن عبد البر (٤٦٣)**: حيث قال: «الاحتياط والكفُّ عن إيجاب ما لم يأذن الله بإيجابه»[٢].

٣ ـ **ابن تيمية (٧٢٨)**: حيث قال: «وأما الورع فهو اتقاء ما يخاف أن يكون سبباً للذم والعذاب عند عدم المعارض الراجح»[٣].

ويلاحظ عليه أنه حصر سبب الأخذ بالاحتياط في مخالفة الذم والعذاب، فلا يشمل الاحتياط عند المندوب.

ومن الأصوليين من راعى في تعريف الاحتياط معنى الشك والتردد، وعليه سار العز بن عبد السلام (٦٦٠) حيث قال: «أما الورع فهو ترك ما يريب المكلف إلى ما لا يريبه»[٤].

ومن الأصوليين من راعى في تعريف الاحتياط، شدة الاتباع والتوسط ـ وهو الاحتياط الصحيح المعتبر شرعاً ـ:

وممن سار عليه ابن القيم (٧٥١) حيث قال: «الاحتياط هو الاستقصاء، والمبالغة في اتباع السُّنَّة، وما كان عليه الرسول ﷺ، وأوصى به من غير غلوٍّ أو مجاوزة، ولا تقصير ولا إفراط، فهذا الاحتياط الذي يرضاه الله ورسوله ﷺ»[٥].

---

(١) الإحكام (١/ ٥٠).
(٢) التمهيد (٢/ ٦٣).
(٣) الفتاوى (٢٠/ ١٣٨).
(٤) قواعد الأحكام (٢/ ٥٢).
(٥) الروح (١/ ٢٥٦).

ومن الأصوليين من راعى في تعريف الاحتياط العمل بالأقوى، وممن سار عليه ابن الهمام (٨٦١) حيث قال: «والاحتياط العمل بأقوى الدليلين»[١].

وبالنظر فيما سبق من تعاريف لمصطلح الاحتياط يمكن أن نقول:

١ ـ إن الاحتياط، ينتج عند التعارض.

٢ ـ إن من الأصوليين من استعمل مصطلح الاحتياط بمعنى الورع على وجه الترادف بينهما، وممن سار على ذلك ابن حزم، والعز بن عبد السلام، وشيخ الإسلام ابن تيمية[٢].

٣ ـ إن بعض الأصوليين اقتصر على إحدى صور الاحتياط، وممن سلك هذا المسلك ابن الهمام حيث قصره على الخروج من الخلاف.

وبالنظر فيما سبق من تعاريف الأصوليين يمكن أن نختار تعريفاً يشمل جميع صور الاحتياط، وهو أن يقال: الاحتياط هو الاحتراز من الوقوع في منهيٍّ، أو ترك مأمور عند الاشتباه[٣].

فقولنا: (الاحتراز) يشمل العامي والعالم، فكلاهما يصح منه الاحتراز، سواء كان فعلاً أم تركاً.

وقولنا: (المنهي أو ترك مأمور)، تشملان الأحكام الشرعية الأربعة الحرام والمكروه والواجب والمندوب.

وبالنظر إلى مصطلح الاحتياط وما قيل حوله نستطيع أن نقول: إن هذا المصطلح فيما ظهر لي لم يحصل فيه أيُّ تطور؛ لأن كل مَن ذكره، أو ذكر تعريفاً

---

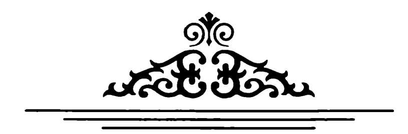
(١) التقرير والتحرير (٢/ ٩٢).

(٢) سلك الأصوليون ثلاثة مسالك في العلاقة بين الاحتياط والورع:
الأول: أن الاحتياط والورع مترادفان، يقول الشوكاني: «وإذا كان الاحتياط في ترك الورع، وإن كان في الفعل فكذلك».
الثاني: أن الورع أخص من الاحتياط؛ لأن الورع لا يكون إلا بالترك، بخلاف الاحتياط فقد يكون بالفعل، وقد يكون بالترك.
الثالث: إطلاق الورع من نوع خاص من أنواع الاحتياط وهو المندوب منه، يقول العز بن عبد السلام: «والاحتياط ضربان، أحدهما: ما يندب إليه ويعبَّر عنه بالورع». قواعد الأحكام (٢/ ١٤)، كشف الشبهات (ص١٣).

(٣) العمل بالاحتياط في الفقه الإسلام منيب شاكر (ص٤٨).

له: إما أن يكون ذكر تعريفه في معرض التوجيه، أو التعليل، أو المناقشة، أو الاعتراض، فيكون نظر لهذا المصطلح من جانب معين.





الخاتمة

الحمد لله على ما أنعم من إتمام هذا البحث، فله الحمد في الأولى والآخرة.

وبعد فيحسن هنا تسجيل أهمِّ النتائج والتَّوصيات التي توصلت إليها هذه الدراسة، وهي عبارةٌ عن **نتائج وتوصيات عامة تتعلق بدراسة المصطلحات العلمية، وهي على النحو التالي**:

١ ـ أكد البحث أهمية دراسة مصطلحات العلوم الشرعية، حيث أظهرت الدراسة الحاجة العلمية الملحة لدراسة تاريخ المصطلحات العلمية بدءاً بنشأتها، ومروراً بتسلسلها التاريخي، وانتهاءً باستقرارها، حيث أصبحت من نسيج العلم ومادته.

٢ ـ ظهر للباحثين وقوع اللبس عند بعض المشتغلين بالعلم بين المصطلحات، وحمل مصطلحات بعض العلماء على غير مرادها، أو حمل مصطلحات علمٍ على معاني مصطلحات علم آخر، مما نتج عن ذلك غلطٌ في فهم كلام المتقدمين وتَحميله ما لا يحتمل، أو عدم فهم مراد بعض العلماء.

٣ ـ أن الاهتمام بنشأة المصطلحات وتسلسلها التاريخي ومراد كل عالم بمصطلحه من أسباب فهم العلم وضبطه، ومنهم كلام أهل العلم ومقصودهم من مصطلحاتهم الفهم الصحيح المطابق لمرادهم، لا سيما المتقدمون منهم.

٤ ـ أظهر البحث أهميَّة دراسة الآثار المترتبة على تطور المصطلح، حيث إنَّ لبعضها آثاراً عقدية أو أصولية أو فقهية، ينبغى لطالب العلم التفطُّن لها والعناية بها.

٥ ـ يوصي الباحثون بإنشاء مشاريع بحثية ورعايتها، تتعلق بالمصطلحات العلمية، بحيث تكون هذه المشاريع البحثية ملبية لاحتياجات التخصص، كعلاقة المصطلحات بعضها ببعض في الفن الواحد، أو علاقتها بالمصطلحات الأخرى في الفنون الأخرى.

حيث ظهر للباحثين ندرة المراجع المتخصصة في ذلك.

٦ ـ من المهم ـ خدمةً لما سبق ـ أن تُعتمد مادةٌ في منهج الدراسات العليا بأقسام الفقه وأصوله أو أقسام الأصول المنفردة باسم (دراسات مصطلحية في كتب الأصول)، وتُعنى بتدريس المصطلحات الأصولية بأشكال ومناهج مختلفة، فيمكن ـ مثلاً ـ دراسة المصطلح الأصولي في الكتب الأصولية في جميع مراحله التاريخية من حيث النشأة والتطور والاستقرار، وكذا يمكن أن يدرس المصطلح الأصولي عند عالم أصولي معيَّن كالشافعي (٢٠٤)، والجصاص (ت٣٧٠)، وأبي الحسين البصري (ت٤٣٦)، والشيرازي (ت٤٧٦)، والغزالي (ت٥٠٥)، أو غيرهم، فنخصص مثلاً مصطلحاً معيناً يكون محلَّ الدراسة، وتكون موارد دراسة المصطلح كتبَ أحد هؤلاء الأصوليين.

٧ ـ ما تزال المصطلحات الأصولية بحاجة لدراسة موسعة ومفصَّلة؛ بحيث يدرس المصطلح الأصولي الواحد أو ما يقاربه من المصطلحات ذات الموضوع المتقارب؛ طلباً لتحقيق معنى المصطلح وما يرادفه ونحو ذلك مما أشرنا إليه في بداية هذه الدراسة.

٨ ـ وتوصي الدراسة المصنفين وخاصة محققي كتب التراث بالاعتناء بكشّاف المصطلحات، وأن يعتنوا بتلك المصطلحات واستعمالاتها غير المشهورة، وعليهم عدم إهمالها، ويفضَّل إيرادها في موضع مناسب يكشف عن مدلولاتها.

٩ ـ وفيما يخصُّ النتائج المتعلقة بكلِّ مصطلح أصوليٍّ درسناه في ثنايا البحث؛ فإنه من نافلة القول إنها بحسب ما توصلنا إليه، وبحسب ما بأيدينا من مصادر، وقد يكون فاتنا لكثير، بل هذا من المؤكد، وحسبنا أننا قرّبنا بعض النتائج للباحثين بعدنا، الله الهادي والمعين.

وفي الختام نسأل الله تعالى بمنّه وكرمه وفضله، أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتجاوز عنا الخطأ والتقصير والنسيان، إنه جواد كريم.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.



فهرس أهم المصادر والمراجع

١ ـ **أبكار الأفكار في أصول الدين**، لسيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)، ت/ د.أحمد بن محمد المهدي، دار الكتب والوثائق ـ مصر، ط(١)، ١٤٢٣هـ.

٢ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، لعلي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٤هـ.

٣ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج**، شيخ الإسلام علي السبكي، وولده تاج الدِّين عبد الوهاب، ت/ د.أحمد جمال زمزي، ود.نور الدِّين عبد الجبّار صغيري، دار البحوث للدِّراسات الإسلاميَّة وإحياء التراث ـ دبي، ط(١)، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

٤ ـ **الإتقان في علوم القرآن**، للسيوطي (ت٩١١هـ)، ت/ د.مصطفى البغا، دار ابن كثير، ط(٢)، ١٤١٤هـ.

٥ ـ **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، ت/ القاضي حسين ابن أحمد السياغي، ود.حسن بن محمد الأهدل، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط(١)، ١٩٨٦هـ.

٦ ـ **الإجماع**، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت٣١٩هـ)، ت/ فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط(١)، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٧ ـ **الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان**، لعلي بن بلبان الفارسي (ت٧٣٩هـ)، ت/ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٨هـ.

٨ ـ **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، لابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية، بدون طبعة، وبدون تاريخ.

٩ ـ **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، لأبي الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ)، ت/ عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ط(٢)، ١٤١٥هـ.

١٠ ـ **أحكام القرآن**، لابن العربي (ت٥٤٣هـ)، ت/ محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٨هـ.

١١ ـ **أحكام القرآن**، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، ت/ د.عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٠هـ.

١٢ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، لعلي بن أحمد بن حزم الأندلسي، دار الحديث بالقاهرة، ط(١)، ١٤٠٤هـ.

١٣ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، لأبي محمَّد علي بن أحمد بن حزم، ت/الشَّيخ محمَّد أحمد شاكر، قدَّم له: الدّكتور إحسان عبّاس. دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط(١)، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٤ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، لسيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)، ت/مجموعة باحثين، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ط(١)، ١٤٣٣هـ.

١٥ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، لسيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)، تعليق الشيخ العلامة عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ط(٢)، ١٤٠٢هـ.

١٦ ـ **إحياء علوم الدِّين**، لمحمَّد بن محمَّد الغزالي. دار المعرفة ـ بيروت.

١٧ ـ **آداب البحث والمناظرة**، للعلامة محمد الأمين الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ)، شركة المدينة للطباعة ـ جدة.

١٨ ـ **الآداب الشرعية والمنح المرعية**، لمحمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبي عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي (ت٧٦٣هـ)، عالم الكتب.

١٩ ـ **أدب القاضي**، للماوردي (٤٥٠)، ت/محي هلال سرحان، رئاسة ديوان الأوقاف بالعراق ١٩٧١م.

٢٠ ـ **أدب المفتي والمستفتي**، لعثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوي أبو عمرو، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٧هـ.

٢١ ـ **الأدب المفرد**، لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (ت٢٥٦هـ)، حققه وقابله على أصوله: سمير بن أمين الزهيري، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط(١)، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٢٢ ـ **آراء المعتزلة الأصولية**، لـ: أ.د.علي بن سعد الضويحي، مكتبة الرشد، ط(٢)، ١٤١٧هـ.

٢٣ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، لمحمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، ت/أ.د.شعبان إسماعيل، دار الكتبي ـ القاهرة، ط(١)، ١٤١٣هـ.

٢٤ ـ **إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد**، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، ت/صلاح الدين مقبول أحمد، الدار السلفية ـ الكويت، ١٤٠٥هـ.

٢٥ ـ **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السّبيل**، لمحمَّد ناصر الدِّين الألباني، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ط(٢)، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢٦ ـ **أساس البلاغة**، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

٢٧ ـ **أساس القياس**، للغزالي(ت٥٠٥هـ)، ت/أ.د فهد السدحان، مكتبة العبيكان، ط(١)، ١٤١٣هـ.

٢٨ ـ **الاستقامة**، لأبي العباس ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، ت/محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ١٤١١هـ.

٢٩ ـ **الإشارة في أصول الفقه**، لأبي الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ)، ت/عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض. مكتبة نزار مصطفى الباز ـ الرياض، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٣٠ ـ **الأشباه والنّظائر**، لابن نجيم الحنفي (ت ٩٧٠هـ)، ت/عبد الكريم الفضيلي. المكتبة العصرية، بيروت، ط(١)، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٣١ ـ **الأشباه والنظائر**، لتاج الدِّين عبد الوهاب بن علي السبكي، ت/الشَّيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشَّيخ علي محمَّد معوّض. دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤١١هـ.

٣٢ ـ **الأصل**، المعروف بالمبسوط، للإمام محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ)، ت/ أبو الوفاء الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية ـ كراتشي.

٣٣ ـ **الأصل**، للإمام محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ)، ت/د.محمد بوينوكالن، دار ابن حزم ـ بيروت، ، ط(١)، ١٤٣٣هـ.

٣٤ ـ **أصول البزدوي ـ كنز الوصول إلى معرفة الأصول**، لأبي الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، فخر الإسلام البزدوي (ت٤٨٢هـ)، مطبعة جاويد بريس ـ كراتشي.

٣٥ ـ **أصول الدين**، لأبي منصور البغدادي (ت٤٢٩هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(٢)، ١٤٠١هـ.

٣٦ ـ **أصول السرخسي**، لشمس الأئمة السرخسي (ت٤٨٣هـ)، ت/أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتاب العربي، ١٣٧٣هـ.

٣٧ ـ **أصول الفقه الإسلامي**، لـ: أ.د.وهبة الزحيلي، دار الفكر ـ بيروت، ط(٢)، ١٤٢٢هـ.

٣٨ ـ **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيهَ جهلُه**، لـ: أ.د.عياض السلمي، دار التدمرية، ط(١)، ١٤٢٦هـ.

٣٩ ـ **أصول الفقه**، لابن مفلح المقدسي الحنبلي (ت٧٦٣هـ)، ت/أ.د.فهد السدحان، مكتبة العبيكان ـ الرياض، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٤٠ ـ **أصول الفقه**، لمحمد الخضري بك، طبع المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ط(٦)، ١٣٨٩هـ.

٤١ ـ **أصول الفقه**، لمحمد بن زكريا البرديسي، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

٤٢ ـ **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ١٤١٥هـ.

٤٣ ـ **الاعتصام**، للشاطبي (ت٧٩٠هـ)، ت/مجموعة باحثين، دار ابن الجوزي، ط(١)، ١٤٢٩هـ.

٤٤ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، لابن القيم الجوزية، ت/طه عبد الرءوف سعد دار الجيل ـ بيروت، ١٩٧٣هـ.

٤٥ ـ **إقامة الدليل على إبطال التحليل**،لشيخ الإسلام ابن تيمية، بدون طبعة.

٤٦ ـ **الاقتراح**، لابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ)، ت/عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، ط(٢)، ١٤٢٧هـ.

٤٧ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، ت/ أ.د.ناصر العقل، دار العاصمة، ط(٦)، ١٤١٩هـ.

٤٨ ـ **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع**، للقاضي عياض (٥٤٤)، ت/سيد صقر، دار التراث ـ مصر.

٤٩ ـ **الأم**، للإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ)، ت/رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء ـ المنصورة، ط(١)، ٢٠٠١م.

٥٠ ـ **الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات في أصول الفقه**، للمارديني (ت٨٧١هـ)، ت/أ.د.عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، ط(٢)، ١٤١٦هـ.

٥١ ـ **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد**، للمرداوي (ت٨٨٥هـ)، ت/د.عبد الله التركي، عالم الكتب، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٥٢ ـ **الآيات البينات على شرح المحلي على جمع الجوامع**، لابن قاسم العبادي (ت٩٩٢هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٥٣ ـ **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، للمازري (ت٥٣٦هـ)، ت/د. عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، ط(١)، ٢٠٠١م.

٥٤ ـ **الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة**، لابن الجوزي (ت٦٥٦هـ)، ت/ أ.د. فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان ـ الرياض، ط(١)، ١٤١٢هـ.

٥٥ ـ **إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار**، لصالح بن محمد بن نوح العمري، الشهير بالفلاني، دار المعرفة ـ بيروت، ١٣٩٨هـ.

٥٦ ـ **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**، لأحمد شاكر، طبع دار الآثار، ط(١).

٥٧ ـ **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، لابن نجيم (ت٩٧٠هـ)، دار المعرفة ـ بيروت، ط(١).

٥٨ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، للزركشي (ت٧٩٤هـ)، قام بتحريره ومراجعته، مجموعة من العلماء بإشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، دار الصفوة بالغردقة، ط(٢)، ١٤١٣هـ.

٥٩ ـ البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، ت/ صدقي محمد جميل، دار الفكر ـ بيروت، ١٤٢٠هـ.

٦٠ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، للإمام القاضي أبو الوليد محمَّد بن أحمد ابن رشد القرطبي، ت/ ماجد الحموي. دار ابن حزم، بيروت، ط(١)، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٦١ ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، لعلاء الدين الكاساني (ت٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(٢)، ١٤٠٦هـ.

٦٢ ـ **بدائع الفوائد**، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت٥١هـ)، دار الكتاب العربي ـ بيروت، لبنان.

٦٣ ـ **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشّرح الكبير**، لابن الملقّن، ت/ مصطفى أبو الغيط، وعبد الله سليمان، وياسر كمال. دار الهجرة، الرياض، ط(١)، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٦٤ ـ **بذل النظر**، للأسمندي (ت٥٥٢هـ)، ت/د. محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، ط(١)، ١٤١٢هـ.

٦٥ ـ **البرهان في أصول الفقه**، للجويني (ت٤٧٨هـ)، ت/أ.د عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء ـ المنصورة، ط(٤)، ١٤١٨هـ.

٦٦ ـ **البرهان**، للزركشي (ت٧٩٤هـ)، ت/ يوسف المرعشلي وآخرين، دار المعرفة، ط(١)، ١٤١٠هـ.

٦٧ ـ **بيان الدليل على إبطال التحليل**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، ت/ د. أحمد الخليل، دار ابن الجوزي ـ الدمام، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

٦٨ ـ **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، لشمس الدين الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، ت/ د. محمد مظهر بقا، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة، ١٤١٨هـ، ط(١)، ١٤٠٦هـ.

٦٩ ـ **البيان عند الأصوليين وأثره في الفقه الاسلامي**، محمد عبد العاطي محمد علي، دار الحديث بالقاهرة ١٤٢٩هـ.

٧٠ ـ **البيان في مذهب الإمام الشافعي**، للعمراني (ت٥٥٨هـ)، ت/ قاسم محمد النوري، دار المنهاج ـ جدة، ط(١)، ١٤٢١هـ.

٧١ ـ **البيان والتبيين** (البيان والتبيُّن)، لعمرو بن بحر الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، ت/ عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ط(٧)، ١٤١٨هـ.

٧٢ ـ **تاج العروس**، للزبيدي (ت١٢٠٥هـ)، ت/ مجموعة باحثين، ط: الكويتية.

٧٣ ـ **تأسيس النظر**، لأبي زيد الدبوسي (ت٤٣٠هـ)، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ط(٢)، ١٤١٥هـ.

٧٤ ـ **تأويل مشكل القرآن**، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث بالقاهرة، ط(٢)، ١٣٩٣هـ.

٧٥ ـ **التبصرة في أصول الفقه**، لأبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، ت/ د. محمد حسن هيتو، دار الفكر ـ دمشق، ١٤٠٣هـ.

٧٦ ـ **تبصير النحباء بحقيقة الاجتهاد والتقليد والتلفيق والإفتاء**، لمحمد بن إبراهيم الحفناوي، دار الحديث ـ القاهرة، ط(١)، ١٤١٥هـ.

٧٧ ـ **التحبير شرح التحرير في أصول الفقه**، لأبي الحسن المرداوي (ت٨٨٥هـ)، ت/ د. عبد الرحمن الجبرين ود. عوض القرني ود. أحمد السراح، مكتبة الرشد ـ الرياض، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

٧٨ ـ **تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية**، لقطب الدين الرازي (ت٧٦٦هـ)، مطبعة مصطفى الحلبي، ط(٢)، ١٩٤٨هـ.

٧٩ ـ **التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، لكمال الدين ابن الهمام الحنفي (ت٨٦١هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(٢)، ١٤٠٣هـ.

٨٠ ـ **التحصيل من المحصول**، لسراج الدين الأرموي (ت٦٨٢هـ)، ت/د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٨هـ.

٨١ ـ **تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب**، لابن كثير (ت٧٧٤هـ)، ت/ د. عبد الغني الكبيسي، دار ابن حزم ـ بيروت، ط(٢)، ١٤١٦هـ.

٨٢ ـ **تحفة الفقهاء**، لمحمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (المتوفى: نحو ٥٤٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط(٢)، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٨٣ ـ **تحفة المسئول في شرح مختصر منتهى السول**، لأبي زكريا الرهوني (ت٧٧٣هـ)، ت/د. الهادي بن الحسين شبيلي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ـ دبي، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

٨٤ ـ **التحقيق في بطلان التلفيق**، لمحمد بن أحمد السفّاريني، اعتنى به عبد العزيز بن إبراهيم الدخيل، ط دار الصميعي، ط(١)، ١٤١٨هـ.

٨٥ ـ **التحقيق والبيان في شرح البرهان**، للأبياري (ت٦١٨هـ)، ت/د. عبد الله بن عبد الرحمن الجزائري، دار الضياء، ط(١)، ١٤٣٢هـ.

٨٦ ـ **تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في منهاج البيضاوي**، للحافظ زين الدين عبد الرحيم العراقي (ت٨٠٦هـ)، ت/محمد ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٩هـ.

٨٧ ـ **تخريج الفروع على الأصول**، للزنجاني (ت٦٥٦هـ)، ت/د. محمد أديب الصالح، مكتبة العبيكان ـ الرياض، ط(٣)، ١٤٢٠هـ.

٨٨ ـ **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، لجلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، ت/ نظر محمد الفاريابي، دار طيبة ـ الرياض، ط(١)، ١٤١٨هـ.

٨٩ ـ **التذكرة في أصول الفقه**، للحسن المقدسي (ت٧٧٣هـ)، ت/شهاب بهادر، مكتبة الرشد، ط(١)، ١٤٢٩هـ.

٩٠ ـ **تسهيل الوصول**، لمحمد عيد المحلاوي، ت/أ. د. شعبان محمد إسماعيل، المكتبة المكية، ط(١)، ١٤٢٨هـ.

٩١ ـ **تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع**، لبدرالدين الزركشي (ت٧٩٤هـ)، ت/د. سيد عبد العزيز وآخر، مكتبة قرطبة ـ مصر، ط(١)، ١٤١٨هـ

٩٢ ـ **التعريف بالمصطلح الشريف**، لابن فَضْل الله العُمَري (ت٧٤٩هـ)، ت/محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٨هـ

٩٣ ـ **التعريفات**، للشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، ت/إبراهيم الأنباري، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٥هـ.

٩٤ ـ **تعليل الأحكام** «عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد»، ل: أ د.محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية ـ بيروت، ط(٢).

٩٥ ـ **تفسير ابن أبي حاتم** (ت٣٢٧هـ) أو (**تفسير القرآن العظيم**)، ت/أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط(٣)، ١٤١٩هـ.

٩٦ ـ **تفسير البغوي** (ت٥١٠هـ) أو (**معالم التنزيل في تفسير القرآن**)، ت/محمد عبد الله النمر، وآخرين، دار طيبة ـ الرياض، ط(٥)، ١٤٢٠هـ.

٩٧ ـ **تفسير السمعاني** (ت٤٨٩هـ)، ت/أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مدار الوطن للنشر، ط(٢)، ١٤٣٢هـ.

٩٨ ـ **تفسير الطبري** (ت٣١٠هـ)، ت/د.عبد الله التركي، دار هجر، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

٩٩ ـ **تفسير القرآن العظيم**، لابن كثير (ت٧٧٤هـ)، ت/محمد البنا، دار ابن حزم، ط(١)، ١٤١٩هـ.

١٠٠ ـ **التفسير الكبير**، الرازي (ت٦٠٦هـ)، قدم له: خليل الميس، دار الفكر ـ دمشق، ط(٢)، ١٤١٥هـ.

١٠١ ـ **تفسير الماتريدي** (ت٣٣٣هـ) أو (**تأويلات أهل السنة**)، ت/د.مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، ط(١).

١٠٢ ـ **تفسير الماوردي** (ت٤٥٠هـ)، ت/السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية.

١٠٣ ـ **تفسير النصوص**، للشيخ د.محمد أديب الصالح، المكتب الإسلامي، ط(٣)، ١٤٠٤هـ.

١٠٤ ـ **تقريب التهذيب**، لشهاب الدين ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، ت/محمد عوامة، دار الرشيد ـ سوريا، ط(١)، ١٤٠٦هـ.

١٠٥ ـ **تقريب الوصول إلى علم الأصول**، لا بن جزي المالكي (ت٧٤١هـ)، ت/د.محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، ط(٢)، ١٤٢٣هـ.

١٠٦ ـ **التقريب للنووي (ت٦٧٦هـ)، مع شرحه تدريب الراوي للسيوطي (ت٩١١هـ).**

١٠٧ ـ **التقريب والإرشاد (الصغير)**، للقاضي أبي بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) ت/د.عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط(٢)، ١٤١٨هـ.

١٠٨ ـ **التقريب والتيسير**، للنووي (ت٦٧٦هـ)، مطبوع مع شرحه تدريب الراوي للسيوطي(٩١١).

١٠٩ ـ **التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه**، لابن أمير الحاج (ت٨٧٩هـ).

١١٠ ـ **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، للدبوسي (ت٤٣٠هـ)، ت/عبد الرحيم يعقوب (فيروز)، مكتبة الرشد، ط(١)، ١٤٣٠هـ.

١١١ ـ **تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ونبذ مذهبية نافعة**، لابن الدهَّان (ت٥٩٢هـ)، ت/ صالح بن ناصر الخزيم، مكتبة الرشد، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

١١٢ ـ **تلخيص الأصول**، لحافظ ثناء الله الزاهدي، مركز المخطوطات والتراث والوثائق ـ الكويت، ط(١)، ١٤١٤هـ.

١١٣ ـ **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، لا بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، ت/السيد عبد الله هاشم اليماني المدني ـ المدينة المنورة، ط(١)، ١٣٨٤هـ.

١١٤ ـ **التلخيص في أصول الفقه**، لإمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ)، ت/د.عبد الله جولم النيبالي، وشبير أحمد العُمَري. دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ومكتبة دار الباز ـ مكة المكرمة، ط(١)، ١٤١٧هـ.

١١٥ ـ **تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم**، للعلائي، تحقيق علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ببيروت، ط(١)، ١٤١٨هـ.

١١٦ ـ **التمهيد في أصول الفقه**، لأبي الخطاب الكلوذاني الحنبلي (ت٥١٠هـ)، ت/د.مفيد أبو عمشة، د.محمد بن علي بن إبراهيم، مؤسسة الريان ـ بيروت، ط(٢)، ١٤٢١هـ.

١١٧ ـ **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، لجمال الدين الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، ت/ د. محمد حسن هيتو، دار الرائد العربي، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

١١٨ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، لابن عبد البر الأندلسي (ت٤٦٣هـ)، ت/مصطفى أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ط(٢) ١٩٨٢م.

١١٩ ـ **تنقيح أحاديث التعليق**، لشمس الدين ابن عبد الهادي الحنبلي (ت٧٤٤هـ)، ت/ أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٩٩٨م.

١٢٠ ـ **تنقيح محصول ابن الخطيب في أصول الفقه**، لأمين الدين مظفر بن أبي الخير التبريزي (ت٦٢١هـ)، ت/حمزة زهير حافظ، مكتوب بالآلة الكاتبة، ضمن رسائل جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

١٢١ ـ **التنقيح**، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي(ت٧٤٧هـ)، مطبوع مع شرحه المسمى بـ(التوضيح).

١٢٢ ـ **التنقيحات في أصول الفقه**، لشهاب الدين يحيى بن حبش السُّهْرَوَرْدِي (ت٥٨٧هـ)، ت/أ.د.عياض بن نامي السلمي. ط(١)، ١٤١٨هـ.

١٢٣ ـ **تهذيب الأسماء واللغات**، للنووي (ت٦٧٦هـ)، إدارة الطباعة المنيرية ـ القاهرة، تصوير دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٢٤ ـ **تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية**، لمحمد بن علي بن حسين المكي المالكي ضبطه/خليل المنصور، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤١٨هـ.

١٢٥ ـ **تهذيب اللغة**، لأبي منصور الأزهري (ت٣٧٠هـ)، ت/عبد السلام محمد هارون، الدار المصرية للتأليف، مصر.

١٢٦ ـ **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، لطاهر الجزائري (ت١٣٣٨هـ)، دار المعرفة ـ بيروت.

١٢٧ ـ **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، للصنعاني (ت١١٨٢هـ)، ت/محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط(١)، ١٣٦٦هـ.

١٢٨ ـ **توضيح المباني شرح مختصر المنار**، للملا علي بن سلطان القاري، ت/محمد صديق شاه بلخي، ضمن الرسائل الجامعية بكلية الشرعية بجامعة أم القرى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

١٢٩ ـ **التوضيح في حل غوامض التنقيح**، لصدر الشريعة المحبوبي (ت٧٤٧هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٣٠ ـ **التوقيف على مهمّات التَّعاريف**، محمَّد بن عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ)، ت/ محمَّد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط(١)، ١٤١٠هـ.

١٣١ ـ **تيسير الأصول**، للشيخ حافظ ثناء الله الزاهدي، دار ابن حزم ـ بيروت، ط(١)، ١٤١٧هـ.

١٣٢ ـ **تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه**، لأمير بادشاه (ت٩٧٨هـ)، دار الفكر.

١٣٣ ـ **تيسير الكريم الرَّحمن في تفسير كلام المنّان**، للعلّامة عبد الرَّحمن بن ناصر السعدي. مؤسسة الرِّسالة ـ بيروت، ط(٧)، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

١٣٤ ـ **تيسير الوصول إلى منهاج الأصول**، لابن إمام الكاملية (ت٨٧٤هـ)، ت/ أ.د.عبد الفتاح الدخميسي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر ـ القاهرة، ط(١)، ١٤٢٣هـ.

١٣٥ ـ **تيسير مصطلح الحديث**، للشيخ د.محمود الطحان، مكتبة المعارف، ط(٩)، ١٤١٧هـ.

١٣٦ ـ **جامع الأسرار بشرح المنار**، للكاكي(ت٧٤٩هـ)، ت/فضل الرحمن عبد الغفور الأفغاني، مكتبة نزار الباز، ط(٢)، ١٤٢٢هـ.

١٣٧ ـ **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، لأبي السعادات ابن الأثير الجزري (ت٦٠٦هـ)، ت/الشيخ عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة الحلواني ومطبعة الفلاح ومكتبة دار البيان، ١٣٨٩هـ.

١٣٨ ـ **جامع التحصيل في أحكام المراسيل**، للعلائي (ت٧٦١هـ)، ت/حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب ـ بيروت، ط(١)، ١٣٩٨هـ.

١٣٩ ـ **جامع الرسائل لابن تيمية** (ت٧٢٨هـ)، ت/محمد رشاد سالم، دار العطار، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

١٤٠ ـ **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير**، مؤلف الجامع الصغير: أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ)، مؤلف النافع الكبير: محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم الأنصاري اللكنوي الهندي، أبو الحسن (ت١٣٠٤هـ)، عالم الكتب ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٦هـ.

١٤١ ـ **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، للحافظ زين الدِّين عبد الرَّحمن بن رجب الحنبلي، ت/شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرِّسالة ـ بيروت، ط(٧)، ١٤٠٧هـ/١٩٩٧م.

١٤٢ ـ **جامع المسائل**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، ت/علي العمران، دار عالم الفوائد، ط(١)، ١٤٣٢هـ.

١٤٣ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، لابن عبد البر الأندلسي (ت٤٦٣هـ)، ت/أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوز ـ الدمام، ط(٤)، ١٤١٩هـ.

١٤٤ ـ **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، للخطيب البغدادي، قدم له وحققه له وعلقه: محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة، ط(٣)، ١٤١٦هـ.

١٤٥ ـ **الجدل**، لابن عقيل الحنبلي (ت٥١٣هـ)، ت/د.علي العميريني، مكتبة التوبة ـ الرياض، ط(١) ١٤١٨هـ.

١٤٦ ـ **جماع العلم**، للشافعي (ت٢٠٤هـ)، مطبوع مع كتاب الأم.

١٤٧ ـ **جمع الجوامع في أصول الفقه**، لابن السبكي (ت٧٧١هـ)، علق عليه: عبد المنعم خليل شاهين، دار الكتب العلمية، ط(١)، ١٤٢١هـ.

١٤٨ ـ **حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع**، عبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي (ت١١٩٨هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤١٨هـ.

١٤٩ ـ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، محمد عرفة الدسوقي، ت/محمد عليش، دار الفكر ـ بيروت.

١٥٠ ـ **حاشية السندي** (ت١١٣٨هـ) على سنن ابن ماجه، ت/خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط(٢)، ١٤١٨هـ

١٥١ ـ **حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع** (ت١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٩٩٥م.

١٥٢ ـ **حاشية سعد الدين التفتازاني على شرح العضد**، مطبوع مع شرح العضد، ت/ د. شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ.

١٥٣ ـ **حاشية مرآة الوصول**، للأزميري (ت١١٠٢هـ)، المكتبة الأزهرية، ٢٠٠٢م.

١٥٤ ـ **الحاصل من المحصول**، لتاج الدين الأرموي، ت/د.عبد السلام أبو ناجي، دار المدار الإسلامي، ط(١)، ٢٠٠٢م.

١٥٥ ـ **الحجة على أهل المدينة**، لمحمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ)، ت/مهدي الكيلاني القادري، عالم الكتب ـ بيروت، ط(٣)، ١٤٠٣هـ.

١٥٦ ـ **الحُجَّة في بيان المحجة**، لقوام السنة الأصبهاني (ت٥٣٥هـ)، ت/محمد بن ربيع المدخلي ومحمد أبورحيم، دار الراية، ط(٢)، ١٤١٩هـ.

١٥٧ ـ **حدود أصول الفقه**، للتفتازاني (ت٧٩٣هـ)، ت/د.عبد الرؤوف خرابشة، دار ابن حزم ـ بيروت، ط(١)، ١٤٢٨هـ.

١٥٨ ـ **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، لزكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ)، ت/ د. عبد الرؤوف خرابشة، دار ابن حزم ـ بيروت، ط(١)، ١٤٢٨هـ.

١٥٩ ـ **الحدود الكلامية والفقهية**، للصِّقِلِّي (ت٤٩٣هـ)، ت/د.محمد الطبراني، دار الغرب الإسلامي، ط(١)، ٢٠٠٨م

١٦٠ ـ **الحدود في الأصول**، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت٤٧٤هـ)، ت/ مصطفى الأزهري، دار الآفاق العربية ـ القاهرة، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

١٦١ ـ **الحكم الشرعي**، حقيقته ـ أركانه ـ شروطه ـ أقسامه، للدكتور يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد ـ الرياض، ط: الأولى، ١٤٣١ هـ ـ ٢٠١٠م.

١٦٢ ـ **الخصائص**، لأبي الفتح عثمان بن جني، ت/محمد على النجار، عالم الكتب، بيروت.

١٦٣ ـ **خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتلفيق**، لعبد الغني النابلسي، ت/محمد محمد بدوي وهبة، طبع دار البيروتي.

١٦٤ ـ **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، للسيوطي(ت٩١١هـ)، ت/د.عبد الله التركي، دار هجر، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

١٦٥ ـ **درء تعارض العقل والنقل**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، ت/د.محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية بالرياض، ط(٢)، ١٤١١هـ.

١٦٦ ـ **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**، لمحمد بن محمود البابرتي الحنفي، ت/ترحيب الدوسري وضيف الله العمري، مكتبة الرشد، ط(١)، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

١٦٧ ـ **رسالة الكرمي في التلفيق**، لمرعي بن يوسف الكرمي، اعتنى بها عبد العزيز بن إبراهيم الدخيل، ط دار الصميعي الرياض، ط(١)، ١٤١٨هـ.

١٦٨ ـ **رسالة في أصول الفقه**، منسوبة لأبي علي العكبري (ت٤٢٨هـ)، ت/د.موفق عبد الله عبد القادر، المكتبة المكية، ط(١)، ١٤١٣هـ.

١٦٩ ـ **رسالة في التقليد والتلفيق**، لحسن الشطي، روضة الشام (دمشق)، ١٣٨٢هـ.

١٧٠ ـ **الرسالة**، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، ت/الشيخ العلامة أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية ـ بيروت.

١٧١ ـ **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، لابن السبكي (ت٧٧١هـ)، ت/علي أحمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب ـ بيروت، ط(١)، ١٤١٩هـ.

١٧٢ ـ **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، لتقي الدين أبو العباس ابن تيمية، ت/عبد الله بن ابرهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.

١٧٣ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، لابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، ت/أ.د.عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد ـ الرياض، ط(٥)، ١٤١٧هـ.

١٧٤ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، لابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، ت/أ.د.شعبان إسماعيل، مؤسسة الريَّان للطباعة والنشر، ط(٢)، ١٤٢٣هـ.

١٧٥ ـ **زوائد الأصول على منهاج الوصول إلى علم الأصول**، للإسنوي (ت٧٧٢هـ)، ت/ محمد سنان الجلالي، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ط(١)، ١٩٩٣م.

١٧٦ ـ **زيادات المعتمد**، لأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، مطبوع في آخر المعتمد.

١٧٧ ـ **السبعة في القراءات**، لابن مجاهد (ت٣٢٤هـ)، ت/ جمال الدين محمد شرف، دار الصحابة، ط(١)، ١٤٢٨هـ.

١٧٨ ـ **سبل السلام**، للصنعاني (ت١١٨٢هـ)، ت/ محمد صبحي حلاق، دار ابن الجوزي ـ الدمام، ط(٦)، ١٤٢٦هـ.

١٧٩ ـ **السراج الوهاج في شرح المنهاج**، للجاربردي (ت٧٤٧هـ)، ت/ د. أكرم أوزيقان، دار المعراج الدولية، ط(٢)، ١٤١٨هـ.

١٨٠ ـ **سلاسل الذهب**، للإمام بدر الدين الزركشي (ت٧٩٤هـ)، ت/ د. محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، ط(٢)، ١٤٢٣هـ.

١٨١ ـ **سنن ابن ماجه** (ت٢٧٥هـ)، ت/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، ـ بيروت.

١٨٢ ـ **سنن أبي داوود** (ت٢٧٥هـ)، ت/ محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

١٨٣ ـ **سنن أبي داوود** (ت٢٧٥هـ)، ت/ محمد عوامه، مؤسسة الريان، ط(١)، ١٤١٩هـ.

١٨٤ ـ **سنن الترمذي** (ت٢٧٩هـ)، ت/ أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٨٥ ـ **سنن الدارقطني** (ت٣٨٥هـ)، ت/ شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط (١)، ١٤٢٤هـ.

١٨٦ ـ **سنن الدارمي** (ت٢٥٥هـ)، ت/ حسين سليم أسد، دار المغني للنشروالتوزيع ـ الرياض، ط(١)، ١٤١٢هـ.

١٨٧ ـ **السنن الكبرى للبيهقي** (٤٥٨)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ حيدرآباد ـ الدكن/ الهند، ط(١)، ١٣٥٢هـ.

١٨٨ ـ **سنن النسائي** (ت٣٠٣هـ) أو (**المجتبى**)، ت/ الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب، ط(٢)، ١٤٠٦هـ.

١٨٩ ـ **سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين** (ت٢٣٣هـ)، ت/ أ.د. أحمد محمد نور سيف، مكتبة الدار ـ المدينة المنورة، ط(١)، ١٤٠٨هـ.

١٩٠ ـ **شرح البدخشي (مناهج العقول) على منهاج الأصول للبيضاوي**، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٩١ ـ **شرح التبصرة والتذكرة**، للعراقي (ت٨٠٦هـ)، ت/عبد اللطيف الهميم وماهر الفحل، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤٢٣هـ.

١٩٢ ـ **شرح التلويح على التوضيح**، للتفتازاني (ت٧٩٣هـ)، (مطبوع مع شرحه التوضيح)، دار الكتب العلمية.

١٩٣ ـ **شرح العضد على مختصر ابن الحاجب**، ضبطه ووضع حواشيه: فادي نصيف وطارق يحيى، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١٩٤ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**، لابن أبي العز الحنفي (ت٧٩٢هـ)، ت/د.عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط(١)، ١٤١٨هـ.

١٩٥ ـ **شرح العمد**، لأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، ت/د.عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة العلوم والحكم، ط(١)، ١٤١٠هـ.

١٩٦ ـ **شرح الغزنوي على المغني**، للغزوني، ت/ساتريا أفندي زين، رسالة علمية محققة في جامعة أم القرى، عام ١٤٠٦هـ.

١٩٧ ـ **الشرح الكبير على الورقات**، المؤلف العبادي، ت/محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط(١)، ١٤٢٤هـ

١٩٨ ـ **شرح الكوكب الساطع**، للسيوطي(ت٩١١هـ)، ت/أ.د.محمد إبراهيم الحنفاوي، دار السلام، ط(١)، ١٤٢٦هـ.

١٩٩ ـ **شرح الكوكب المنير**، لابن النجار، ت/محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط(٢)، ١٤١٨هـ.

٢٠٠ ـ **شرح اللمع في أصول الفقه**، لأبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، ت/عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ط(١)، ١٤١٢هـ.

٢٠١ ـ **شرح المحلى على جمع الجوامع** مع حاشية العطار، دار الكتب العلمية، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٢٠٢ ـ **شرح المعالم في أصول الفقه**، لشرف الدين ابن التلمساني (ت٦٤٤هـ) ت/عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوَّض، عالم الكتب ـ بيروت، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٢٠٣ ـ **شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول**، لشمس الدين الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، ت/أ.د.عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد ـ الرياض، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٢٠٤ ـ **شرح المواقف**، للجرجاني (ت٨١٦هـ)، ضبط: محمود الدمياطي، دار الكتب العلمية، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٢٠٥ ـ **شرح الورقات**، لابن الفركاح (ت٦٩٠هـ)، ت/سارة الهاجري، دار البشائر الإسلامية، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

٢٠٦ ـ **شرح الورقات**، لابن إمام الكاملية (ت٨٦٤هـ)، ت/عمر العاني، دار عمار ـ عمَّان، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

٢٠٧ ـ **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، لشهاب الدين القرافي (ت٦٨٤هـ)، ت/طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة، ودار عطوة للطباعة، ط(٢)، ١٤١٤هـ.

٢٠٨ ـ **شرح جمع الجوامع**، للمحلي (ت٨٦٤هـ)، بعناية: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤١٨هـ.

٢٠٩ ـ **شرح حدود ابن عرفة**، للرصَّاع (ت٨٩٤هـ)، ت/أ.د.محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، ط(١)، ٢٠٠٨م

٢١٠ ـ **شرح صحيح مسلم**، للنووي (ت٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط(٢)، ١٣٩٣هـ.

٢١١ ـ **شرح علل الترمذي**، لابن رجب (ت٧٩٥هـ)، ت/نور الدين عتر. دار الملاح. ط(١)، ١٣٩٨هـ.

٢١٢ ـ **شرح علل الترمذي**، لابن رجب (ت٧٩٥هـ)، ت/صبحي السامرائي، عالم الكتب، ط(٣)، ١٤١٦هـ.

٢١٣ ـ **شرح غاية السول إلى علم الأصول**، لابن عبد الهادي ابن المِبْرَد (ت٩٠٩هـ)، ت/أحمد بن طرقي العنزي، دار البشائر الإسلامية، ط(١)، ١٤٢١هـ.

٢١٤ ـ **شرح مختصر ابن الحاجب**، للإيجي (ت٧٥٦هـ)، تصحيح: أ.د. شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٣هـ.

٢١٥ ـ **شرح مختصر الروضة**، لنجم الدين الطوفي (ت٧١٦هـ)، ت/د.عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٧هـ.

٢١٦ ـ **شرح مشكل الآثار**، للطحاوي (ت٣٢١هـ)، ت/الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط(١)، ١٤١٥هـ.

٢١٧ ـ **شرح معاني الآثار**، لأبي جعفر الطحاوي (ت٣٢١هـ)، ت/محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(٢).

٢١٨ ـ **شرح منار الأنوار لابن ملك**، دار الكتب العلمية، مصورة على المطبعة النفيسة العثمانية سنة ١٣٠٨هـ.

٢١٩ ـ **الشعر والشعراء**، لابن قتيبة (ت٢٧٦هـ)، دار الحديث ـ القاهرة، ١٤٢٣هـ.

٢٢٠ ـ **شفاء الغليل في بيان الشَّبَه والمخيل ومسالك التعليل**، للغزالي (ت٥٠٥هـ)، ت/ د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد ـ بغداد، ط(١)، ١٣٩٠هـ.

٢٢١ ـ **الصحاح**، للجوهري، ت/أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط(٤)، ١٤٠٧هـ.

٢٢٢ ـ **صحيح ابن حبان** (ت٣٥٤هـ)، ت/شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط(٢)، ١٤١٤هـ.

٢٢٣ ـ **صحيح ابن خزيمة**، لمحمَّد بن إسحاق بن خزيمة، ت/د.محمَّد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

٢٢٤ ـ **صحيح البخاري** (ت٢٥٦هـ)، ت/د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير/اليمامة ـ بيروت، ط(٣)، ١٤٠٧هـ.

٢٢٥ ـ **صحيح مسلم** (ت٢٦١هـ)، ت/محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٢٢٦ ـ **الصواعق المرسلة**، لابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، ت/د.علي الدخيل الله، دار العاصمة، ط(٣)، ١٤١٨هـ.

٢٢٧ ـ **الضروري (مختصر المستصفى)**، لابن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ)، ت/جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ط(١)، ١٩٩٤م

٢٢٨ ـ **ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية** لـ:د.سعود العتيبي، مركز التأصيل ـ جدة، ط(١)، ١٤٣٠هـ.

٢٢٩ ـ **ضوابط الجرح والتعديل**، للشيخ عبد العزيز العبد اللطيف (ت١٤٢١هـ)، مكتبة العبيكان، ط(٢)، ١٤٢٨هـ.

٢٣٠ ـ **طِلْبة الطَّلَبة**، للنسفي (ت٥٣٧هـ)، ت/خليل الميس، دار القلم، ط(١)، ١٤٠٦هـ.

٢٣١ ـ **العدة في أصول الفقه**، للقاضي أبي يعلى (ت٤٥٨هـ)، ت/د.أحمد مباركي، ط(٣)، ١٤١٤هـ.

٢٣٢ ـ **العرف حجيته واثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة** ـ دراسة نظرية تاصيلية تطبيقية، لـ:د.عادل قوتة، المكتبة المكية، ط(١)، ١٤١٨هـ.

٢٣٣ ـ **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، للشيخ د.أحمد فهمي أبوسنة، الأزهر، ١٩٧٤م.

٢٣٤ ـ **عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد**، لأحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، ت/ محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية ـ القاهرة، ١٣٨٥هـ.

٢٣٥ ـ **علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام**، د/محمد بن علي الشتيوي، مكتبة حسن العصرية ببيروت، ط(١)، ١٤٣١هـ

٢٣٦ ـ **علل الحديث**، لابن أبي حاتم الرازي (ت٣٢٧هـ)، دار المعرفة ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٥هـ.

٢٣٧ ـ **العلل الكبير**، لابن المديني (ت٢٣٤هـ)، ت/محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ط(٢)، ١٩٨٠م

٢٣٨ ـ **علَم الجذَل في علم الجدل**، للطوفي (ت٧١٦هـ)، ت/فولفهارت هاينريشس، فيسبادن: فرانز شتاينر ـ ألمانيا، ١٤٠٨هـ.

٢٣٩ ـ **علوم الحديث**، لابن الصلاح (ت٦٤٣هـ)، ت/نور الدين عتر، دار الفكر، ط(٣)، ١٤٢٣هـ.

٢٤٠ ـ **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، لبدر الدِّين محمَّد بن أحمد العيني، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٢٤١ ـ **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، للعلّامة أبي الطيّب محمَّد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(٢)، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٢٤٢ ـ **العين**، للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٥هـ)، ت/د.مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٨هـ.

٢٤٣ ـ **غاية الوصول شرح لب الوصول**، الشيخ زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ـ مصر، ط(الأخيرة)، ١٣٦٠هـ.

٢٤٤ ـ **غريب الحديث**، لابن قتيبة (ت٢٧٦هـ)، ت/د.عبد الله الجبوري، دار الغرب الإسلامي، ط(٢)، ٢٠١٠م.

٢٤٥ ـ **غريب الحديث**، لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٦هـ.

٢٤٦ ـ **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**، لابن العراقي (ت٨٢٦هـ)، ت/مكتبة قرطبة، دار الفاروق الحديثة، ومؤسسة قرطبة للطبع والنشر، ط(١) ١٤٢٠هـ.

٢٤٧ ـ **الفائق في أصول الفقه**، لصفي الدين الهندي (ت٧١٥هـ)، ت/أ.د.علي بن عبد العزيز العميريني، دار الاتحاد الأخوي ـ القاهرة، ١٤١٤هـ.

٢٤٨ ـ **الفتاوى الكبرى**، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، دار المعرفة.

٢٤٩ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، ت/محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة ـ بيروت، ١٣٧٩هـ.

٢٥٠ ـ **فتح الغفار بشرح المنار للنسفي**، المعروف بمشكاة الأنوار في أصول الأنوار، لزين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم الحنفي، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.

٢٥١ ـ **فتح المغيث**، للسخاوي (ت٩٠٢هـ)، ت/ د. عبد الكريم الخضير ود. محمد آل فهيد، مكتبة دار المنهاج، ط(٣)، ١٤٣٣هـ.

٢٥٢ ـ **الفتوى في الإسلام**، المؤلف محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق محمد عبد الحكيم القاضي، بإشراف المكتب السلفي لتحقيق التراث، دار الكتب العلمية ببيروت، ط(١)، ١٤٠٦هـ.

٢٥٣ ـ **الفروق أو (أنوار البروق في أنواء الفروق)**، للقرافي (ت٦٨٤هـ)، عالم الكتب.

٢٥٤ ـ **الفروق في أصول الفقه**، للشيخ د. عبد اللطيف الحمد، دار ابن الجوزي، ط(١)، ١٤٣١هـ.

٢٥٥ ـ **الفصول في الأصول** (أصول الجصاص)، لأبي بكر الرازي الجصاص (ت٣٧٠هـ)، ت/ د. عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ـ الكويت، ط(١)، ١٤٠٥هـ.

٢٥٦ ـ **فضائل القرآن**، لأبي عبيد (ت٢٢٤هـ)، ت/ مروان العطية وآخرين، دار ابن كثير، ط (١)، ١٤١٥هـ.

٢٥٧ ـ **الفقيه والمتفقه**، للخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، ت/ عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي ـ الدمام، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٢٥٨ ـ **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، لعبد العلي بن محمد بن نظام الدين اللكنوي الأنصاري (ت١٢٢٥هـ)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط(١)، ١٤١٨هـ.

٢٥٩ ـ **القاموس المحيط**، للفيروز آبادي (ت٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة، ط(٦)، ١٤١٩هـ.

٢٦٠ ـ **القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب**، لعبد الفتاح بن عبد الغني القاضي (ت١٤٠٣هـ)، دار السلام، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

٢٦١ ـ **القراءة خلف الإمام**، للإمام البخاري (ت٢٥٦هـ)، ت/ الأستاذ فضل الرحمن الثوري، المكتبة السلفية، ط(١)، ١٤٠٠هـ.

٢٦٢ ـ **قرة العين لشرح ورقات إمام الحرمين**، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني المالكي المعروف بالحطاب (٩٠٢ ـ ٩٥٤هـ)، ضبط نصه وعلق عليه: جلال علي عامر الجهاني.

٢٦٣ ـ **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، لأبي المظفر السمعاني (ت٤٨٩هـ)، ت/ د.عبد الله بن حافظ الحكمي، د.علي بن عباس الحكمي. مكتبة التوبة ـ الرياض، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٢٦٤ ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، ت/محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف بيروت ـ لبنان.

٢٦٥ ـ **قواعد الأصول ومعاقد الفصول**، لصفي الدين البغدادي الحنبلي (ت٧٣٩هـ)، ت/ أ.د.علي الحكمي، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة، ط(١)، ١٤١٨هـ.

٢٦٦ ـ **القواعد**، لمحمد بن محمد بن أحمد القرشي المقَّري، ت/ د.أحمد بن عبد الله بن حميد، جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

٢٦٧ ـ **القواعد والفوائد الأصولية ومايتبعها من الأحكام الفرعية**، لابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي الحنبلي (ت٨٠٣هـ)، ت/ عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٢٦٨ ـ **القياس الشرعي**، لأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، مطبوع مع المعتمد.

٢٦٩ ـ **الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل**، للرازي، ت/أحمد حجازي السقا، دار الجيل، ١٩٩٢م.

٢٧٠ ـ **الكاشف عن المحصول في علم الأصول**، لابن عباد العجلي الأصفهاني (ت٦٥٣هـ)، ت/عادل أحمد عبد الموجود، وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١) ١٤١٩هـ.

٢٧١ ـ **الكاشف في فصول العلل والدلائل**، للرازي (ت٦٠٦هـ)، ت/أحمد حجازي السقا، دار الجيل ـ بيروت، ١٤١٣هـ.

٢٧٢ ـ **الكافية في الجدل**، للجويني (ت٤٧٨هـ)، ت/ د.ة.فوقية حسين محمود، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣هـ.

٢٧٣ ـ **كتاب أصول الفقه**، لمحمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي، ت/عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط(١)، ١٩٩٥م.

٢٧٤ ـ **كتاب الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة**، لمحيي الدين يوسف بن عبد الرحمن بن الجوزي، ت/محمود محمد محمود السيد الدغيم، مكتبة مدبولي، ط(١)، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٢٧٥ ـ **كتاب التَّلخيص في أصول الفقه**، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ)، ت/د. عبد الله جوله النيبالي، وشبير أحمد العمري. مكتبة دار الباز ودار البشائر الإسلاميَّة، بيروت، ط(١)، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٢٧٦ ـ **كتاب الحدود في الأصول**، لأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، ت/د. محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، ط(١)، ١٩٩٩م.

٢٧٧ ـ **كتاب العين**، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت١٧٠هـ) ت: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

٢٧٨ ـ **كتاب الوافي في أصول الفقه لحسام الدين حسين بن علي بن حجاج السغناقي**، ت/د. أحمد محمد حمود اليماني، ضمن الرسائل العلمية بكلية الشريعة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، ١٤١٧هـ.

٢٧٩ ـ **الكشاف**، للزمخشري (ت٥٣٨هـ)، ت/عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط(٣)، ١٤٠٧هـ.

٢٨٠ ـ **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، لأبي البركات النسفي (ت٧١٠هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢٨١ ـ **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، لعلاء الدين عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤١٨هـ.

٢٨٢ ـ **الكفاية في علم الرواية**، للخطيب البغدادي (٤٦٣)، ت/ماهر الفحل، دار ابن الجوزي ـ الدمام، ط(١)، ١٤٣٢هـ.

٢٨٣ ـ **لباب المحصول في علم الأصول**، للحسين ابن رشيق المالكي (ت٦٣٢هـ)، ت/ د. محمد غزالي عمر جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بالإمارات العربية، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

٢٨٤ ـ **لسان العرب**، لابن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر ـ بيروت، ط(٣)، ١٤١٤هـ.

٢٨٥ ـ **اللمع في أصول الفقه**، لأبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، ط(٢)، ١٤٢٤هـ.

٢٨٦ ـ **الليث العابس في صدمات المجالس**، لابن معلَّى الصعيدي (ت بعد٩٠٠هـ)، مخطوط بمعهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، برقم ٣٧٨ (أصول فقه).

٢٨٧ ـ **مبادئ الأصول إلى علم الأصول**، لابن المطهّر الحلي ـ رافضي، دار الأضواء.

٢٨٨ ـ **المبسوط**، لشمس الأئمة السرخسي (ت٤٣٨هـ)، دار المعرفة ـ بيروت.

٢٨٩ ـ **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، لسيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)، ت/ د. حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، ط(٢)، ١٤١٣هـ.

٢٩٠ ـ **مجاز القرآن**، لأبي عبيدة معمر بن المثنى، ت/ محمد فواد، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٢٩١ ـ **المجاز في اللغة والقران الكريم بين الاجازة والمنع**، لعبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، طبع مكتبة وهبة، ط(٢)، ١٤١٤هـ.

٢٩٢ ـ **مجمل اللغة**، لأبي الحسين بن أحمد بن فارس، ت/ زهير ابن عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة.

٢٩٣ ـ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية** (ت٧٢٨هـ)، جمع وترتيب: الشيخ عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد رحمهما الله، مكتبة النهضة الحديثة ـ مكة المكرمة، ١٤٠٤هـ.

٢٩٤ ـ **المجموع**، لمحيي الدِّين النَّووي. النَّاشر: دار الفكر ـ بيروت، ١٩٩٧م.

٢٩٥ ـ **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، لابن جني (ت٣٩٢هـ)، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ مصر، ١٤٢٠هـ.

٢٩٦ ـ **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، للرامهرمزي (ت٣٦٠هـ)، ت/ محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، ط(٣)، ١٤٠٤هـ.

٢٩٧ ـ **المحرر الوجيز**، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي، دار الكتب العلمية، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

٢٩٨ ـ **المحصول في أصول الفقه**، لأبي بكر ابن العربي (ت٥٤٣هـ)، عناية: حسين البدري، دار البيارق ـ عمَّان/ بيروت، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٢٩٩ ـ **المحصول في علم أصول الفقه**، للرازي (ت٦٠٦هـ)، ت/ د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ـ بيروت، ط(٣)، ١٤١٨هـ.

٣٠٠ ـ **المحقق في علم الأصول**، لأبي شامة، ت/ د. عبد الله بن عيسى العيسي، عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض، ط(١)، ١٤٣٠هـ.

٣٠١ ـ **المحكم والمحيط الأعظم**، لابن سِيده (ت٤٥٨هـ)، ت/ د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤٢١هـ.

٣٠٢ ـ **المحلَّى**، لأبي محمد ابن حزم (ت٤٥٦هـ)، ت/العلامة أحمد محمد شاكر، دار الفكر ـ بيروت.

٣٠٣ ـ **مختار الصحاح**، للرازي (ت٦٦٦هـ)، ضبط: د.مصطفى البغا، دار العلوم الإنسانية، ط(٣)، ١٤٠٩هـ.

٣٠٤ ـ **مختصر اختلاف العلماء**، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت٣٢١هـ)، ت/د.عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية ـ بيروت، ط(٢)، ١٤١٧هـ.

٣٠٥ ـ **المختصر في أصول الفقه على مذهب أحمد بن حنبل**، لابن اللحام (ت٨٠٣هـ)، ت/د.محمد مظهر بقا. معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة، ١٤١٨هـ، ط(٢)، ١٤٢٢هـ.

٣٠٦ ـ **المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل**، للشيخ بكر أبو زيد (ت١٤٢٩هـ)، دار العاصمة، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٣٠٧ ـ **المدخل إلى كتاب الإكليل**، للحاكم (ت٤٠٥هـ)، ت/د.فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة ـ الإسكندرية ـ.

٣٠٨ ـ **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، لعبد القادر بن بدران الدمشقي (ت١٣٤٦هـ)، ت/د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط(٢)، ١٤٠١هـ.

٣٠٩ ـ **المدخل**، لمحمَّد بن محمَّد العبدري الفاسي المالكي الشهير بابن الحاج، دار الفكر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٣١٠ ـ **المدونة**، لمالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت١٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، ط(١)، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

٣١١ ـ **مذكرة الأصول**، للعلامة الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ)، المكتبة السلفية.

٣١٢ ـ **المُذهب في أصول المذهب على المنتخب**، المؤلف الأخسيكثي، للشارح ولي الدين محمد الفرفور، مكتبة دار الفرفور.

٣١٣ ـ **مرآة الأصول شرح مرقاة الأصول**، للأزميري، شركت صحافية عثمانية، مطبعة سي ١٣٢١هـ.

٣١٤ ـ **مراتب الإجماع**، لابن حزم. دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٣١٥ ـ **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، للملا علي قاري (ت١٠١٤هـ)، دار الفكر ـ بيروت، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

٣١٦ ـ **مرقاة الوصول إلى علم الأصول**، لملاخسرو (ت٨٨٥هـ)، ت/إلياس قبلان، دار الكتب العلمية، ط(١)، ١٤٣٣هـ.

٣١٧ ـ **مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه**، للدكتور خالد عبد اللطيف، رسالة دكتوراه من مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٢٦هـ.

٣١٨ ـ **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، للشيخ د.محمد العروسي عبد القادر، دار حافظ ـ جدة، ط(١)، ١٤١٠هـ.

٣١٩ ـ **المستدرك على الصحيحين**، للحافظ الحاكم (ت٤٠٥هـ)، وبذيله **التلخيص**، للذهبي (ت٧٤٨هـ)، دار المعرفة ـ بيروت.

٣٢٠ ـ **المستصفى من علم الأصول**، الإمام أبو حامد محمَّد بن محمَّد الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ)، دراسة وتحقيق/د.حمزة بن زهير حافظ، حقوق الطّبع محفوظة للمحقّق.

٣٢١ ـ **المستصفى من علم الأصول**، للغزالي (ت٥٠٥هـ)، ت/د.محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٣٢٢ ـ **مسلم الثبوت**، لمحب الدين ابن عبد الشكور (ت١١١٩هـ)، مطبوع مع فواتح الرحموت.

٣٢٣ ـ **مسند أبي داود الطيالسي**، لسليمان بن داود بن الجارود أبي داود الطيالسي، (ت٢٠٤هـ)، ت/محمد بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث بدار هجر، دار هجر للطباعة والنشر ـ القاهرة، ط(١)، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

٣٢٤ ـ **مسند الإمام أحمد** (ت٢٤١هـ)، ت/الشيخ شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط(٢)، ١٤٢٠هـ.

٣٢٥ ـ **المسوَّدة في أصول الفقه**، لآل تيمية، ت/محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني ـ مصر ـ.

٣٢٦ ـ **مشكاة المصابيح**، لمحمّد بن عبد الله الخطيب التبريزي، ت/محمَّد ناصر الدِّين الألباني، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ط(٣)، ١٤٠٥هـ.

٣٢٧ ـ **مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة**، للبوصيري (ت٨٤٠هـ)، ت/محمد المنتقي الكشناوي، دار العربية ـ بيروت، ط(٢)، ١٤٠٣هـ.

٣٢٨ ـ **المصباح المنير**، للفيومي (ت٧٧٠هـ)، عناية: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، ط (٢)، ١٤٢٠هـ.

٣٢٩ ـ **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، لـ: د.فريد الأنصاري (ت١٤٣٠هـ)، دار السلام، ط(١)، ١٤٣١هـ.

٣٣٠ ـ **المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم**، للدكتور علي جمعة، دار الرسالة القاهرة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤ م

٣٣١ ـ **المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث**، لمصطفى الشهابي، طبع مجمع اللغة العربية بدمشق، دار صادر ببيروت، ط (٣)، عام ١٤١٦هـ.

٣٣٢ ـ **المصنف في الأحاديث والآثار**، لابن أبي شيبة (ت٢٣٥هـ)، ت/عبد الخالق الأفغاني، الدار السلفية ـ الهند، ط(٢)، ١٣٩٩هـ.

٣٣٣ ـ **المصنف**، لعبد الرزاق الصنعاني (ت٢١١هـ)، ت/حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ط(٢)، ١٤٠٣هـ.

٣٣٤ ـ **مطالع الأنوار على صحاح الآثار**، لابن قرقول (ت٥٦٩هـ)، ت/مجموعة باحثين بدار الفلاح، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ قطر، ط(١)، ١٤٣٣هـ.

٣٣٥ ـ **المعارف**، لابن قتيبة (ت٢٧٦هـ)، ت/ثروت عكاشة، دار المعارف ـ مصر، ط(٤).

٣٣٦ ـ **معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة**، ل: أ.د.محمد بن حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي ـ الدمام، ط(٢)، ١٤١٩هـ.

٣٣٧ ـ **معالم التنزيل «تفسير البغوي»**، للإمام أبي الحسين بن مسعود البغوي، حقّقه: محمَّد النّمر، وعثمان ضميرية، وسليمان الحرش، دار طيبة، ط(٢)، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٣٣٨ ـ **المعالم في أصول الفقه**، للرازي (ت٦٠٦هـ)، مطبوع مع شرحه لابن التلمساني (ت٦٤٤هـ)، عالم الكتب ـ بيروت، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٣٣٩ ـ **معالم السنن**، للخطابي (ت٣٨٨هـ)، المطبعة العلمية ـ حلب، ط(١)، ١٣٥١هـ.

٣٤٠ ـ **معاني القرآن**، للفراء (ت٢٠٧هـ)، ت/عماد الدين سيد آل الدرويش، عالم الكتب، ط(١)، ١٤٣٢هـ.

٣٤١ ـ **المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر**، لبدر الدين الزركشي (ت٧٩٤هـ)، ت/حمدي عبد المجيد السلفي، دار الأرقم ـ الكويت، ط(١)، ١٤٠٤هـ.

٣٤٢ ـ **المعتمد في أصول الفقه**، لأبي الحسين محمَّد بن علي بن الطيّب البصري المعتزلي، قدّم له: الشَّيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون.

٣٤٣ ـ **المعتمد لأبي الحسين البصري**، ت/محمد حميد الله وآخرين، المعهد العلمي الفرنسي ـ دمشق، ١٣٨٤هـ.

٣٤٤ ـ **المعجم الأوسط**، لسليمان بن أحمد الطبراني، ت/ طارق عوض الله وعبد المحسن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.

٣٤٥ ـ **المعجم الصغير**، لسليمان بن أحمد الطبراني، ت/ محمَّد مشكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي ودار عمّار ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٣٤٦ ـ **المعجم الكبير**، للطبراني (ت٣٦٠هـ)، ت/ حمدي السلفي. مطبعة الزهراء الحديثة ـ العراق، الموصل، ط(٢)، ١٩٨٤م.

٣٤٧ ـ **معجم اللغة العربية المعاصرة**، لـ: د. أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت١٤٢٤هـ)، عالم الكتب، ط(١)، ١٤٢٩هـ.

٣٤٨ ـ **المعجم الوسيط**، إعداد مجمع اللغة العربية، ـ المكتبة الإسلامية ـ تركيا/ استانبول.

٣٤٩ ـ **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، لأبي الفضل عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، ت/ أ. د محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب ـ القاهرة، مصر، ط(١)، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

٣٥٠ ـ **معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، للجزري (ت٧١١هـ)، ت/ أ. د. شعبان محمد إسماعيل، ط(١)، ١٤١٣هـ.

٣٥١ ـ **معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه**، للحاكم (ت٤٠٥هـ)، ت/ د. أحمد بن فارس السلوم، مكتبة المعارف، ط(٢)، ١٤٣١هـ.

٣٥٢ ـ **المعنى في علم المصطلحات**، (مجموعة مقالات علمية)، بإشراف: هنري بيجوان وآخر، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط(١)، ٢٠٠٩م.

٣٥٣ ـ **المعونة في الجدل**، لأبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، ت/ عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ط(٢)، ١٩٨٩م.

٣٥٤ ـ **معيار العلم**، للغزالي، ت/ أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط(١)، ١٤١٠هـ.

٣٥٥ ـ **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي (ت٤١٥هـ)، مطبعة دار الكتب المصرية.

٣٥٦ ـ **المغني في أصول الفقه**، للخبازي (ت٦٩١هـ)، ت/ د. محمد مظهر بقا، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة، ط(٢)، ١٤٢٢هـ.

٣٥٧ ـ **المغني**، لموفق الدين ابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ) ت/ د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح الحلو، مطبعة هجر ـ القاهرة، ط(١)، ١٤٠٦هـ.

٣٥٨ ـ **مفاتيح العلوم**، للخوارزمي (ت٣٨٧هـ)، ت/إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط(٢)، ١٤٠٩هـ.

٣٥٩ ـ **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، للشريف التلمساني (ت٧٧١هـ)، ت/ محمد علي فركوس، المكتبة المكية، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٣٦٠ ـ **المفردات في غريب القرآن**، لأبي القاسم الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، ت/محمد كيلاني، دار المعرفة ـ بيروت ـ.

٣٦١ ـ **مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، للسيوطي (ت٩١١هـ)، ت/أ. د محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب ـ القاهرة، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

٣٦٢ ـ **مقاييس اللغة**، لأبي الحسين أحمد بن فارس (ت٣٩٥هـ)، ت/عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

٣٦٣ ـ **المقترَح في المصطلح**، للبروي (ت٥٦٧هـ)، ت/د.ة شريفة الحوشاني، دار الوراق، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

٣٦٤ ـ **المقدمات الممهدات**، لابن رشد الجد (ت٥٢٠هـ)، دار الغرب الإسلامي، ط(١)، ١٤٠٨هـ.

٣٦٥ ـ **مقدمة في أصول الفقه**، لابن القصار المالكي (ت٣٩٧هـ)، ت/د.محمد السليماني، دار الغرب ـ بيروت، ط(١)، ١٩٩٦م.

٣٦٦ ـ **المنار في أصول الفقه**، للنسفي (ت٧١٠هـ) ت/د.أحمد عبد الملك السعدي، دار سعدالدين، ط(١)، ١٤٣١هـ.

٣٦٧ ـ **مناقب الإمام الشافعي**، للرازي (ت٦٠٦هـ)، ت/د.أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط(١)، ١٤٠٦هـ.

٣٦٨ ـ **المنتخب (الحسامي)**، لحسام الدين الأخسيكثي (ت٦٤٤هـ)، ت/د.أحمد العوضي، دار المدار الإسلامي، ط(١)، ٢٠٠٥م.

٣٦٩ ـ **المنتقى شرح الموطأ**، لأبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (ت٤٧٤هـ)، مطبعة السعادة ـ بجوار محافظة مصر، ط(١)، ١٣٣٢هـ، (ثم صورتها دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط(٢)، بدون تاريخ).

٣٧٠ ـ **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، لجمال الدين ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤٠٥هـ.

٣٧١ ـ **المنثور في القواعد**، لبدر الدِّين بن بهادر الشَّافعيّ (ت٧٩٤هـ)، ت/تيسير فائق أحمد محمود، راجعه: عبد الستّار أبو غدّة. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة بالكويت، ط(٢)، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٣٧٢ ـ **منجد المقرئين**، لابن الجزري (ت٨٣٣هـ)، ت/علي العمران، دار عالم الفوائد، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٣٧٣ ـ **المنخول من تعليقات الأصول**، للغزالي (ت٥٠٥هـ)، ت/محمد حسن هيتو، دار الفكر ـ بيروت، ط (٣)، ١٤١٩هـ.

٣٧٤ ـ **المنطق الوافي**، لحسن حنبل، مؤسسة الرسالة ١٣٨٥هـ.

٣٧٥ ـ **منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه**، تاج الدِّين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، ت/د.سعيد بن علي بن محمَّد الحميري، دار البشائر الإسلاميَّة، ط(١)، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٣٧٦ ـ **منهاج السنة النبوية**، لأبي العباس ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، ت/محمد رشاد سالم، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الرياض، ط(١)، ١٤٠٦هـ.

٣٧٧ ـ **المنهاج في ترتيب الحجاج**، لأبي الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ)، ت/عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ط(٢)، ١٩٨٧م.

٣٧٨ ـ **الموافقات في أصول الشريعة**، للشاطبي (ت٧٩٠هـ)، ت/مشهور حسن سلمان، دار ابن عفان، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٣٧٩ ـ **موافقة الخُبر الخَبر**، لابن حجر (ت٨٥٢هـ)، ت/حمدي السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد، ط(٣)، ١٤١٩هـ.

٣٨٠ ـ **المواقف في علم الكلام**، لعضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ)، دار عالم الكتب.

٣٨١ ـ **مواهب الجليل شرح مختصر خليل**، لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر ـ بيروت، ط(٢)، ١٣٩٨هـ.

٣٨٢ ـ **موسوعة المصطلح النحوي**، لـ: د.يوخنا مرزا الخامس، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤٣٣هـ.

٣٨٣ ـ **الموطأ**، للإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ)، ت/د.بشار معروف، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت.

٣٨٤ ـ **الموقظة**، للذهبي(ت٧٤٨هـ)، ت/عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط(٣)، ١٤١٨هـ.

٣٨٥ ـ **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، لـ: د/عبد الرحمن بن صالح المحمود، مكتبة الرشد ـ الرياض، ط(١)، ١٤١٥هـ.

٣٨٦ ـ **ميزان الأصول في نتائج العقول**، لأبي بكر السمرقندي (ت٥٣٩هـ)، ت/د.محمد زكي عبد البر، دار التراث ـ القاهرة، ط(٢)، ١٤١٨هـ.

٣٨٧ ـ **الناسخ والمنسوخ**، المنسوب لقتادة السدوسي (ت١١٨هـ)، ت/د.حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط(٣)، ١٤١٨هـ.

٣٨٨ ـ **النافع الكبير شرح الجامع الصغير**، لأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، عالم الكتب ـ بيروت، ١٤٠٦هـ.

٣٨٩ ـ **النبذ في أصول الفقه**، لأبي محمد ابن حزم (ت٤٥٦هـ)، ت/محمد النجدي، مكتبة دار الإمام الذهبي ـ الكويت، ط(١)، ١٤٠٤هـ.

٣٩٠ ـ **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول**، للشيخ عيسى منون (ت١٣٧٦هـ)، مطبعة التضامن الأخوي، ط(١)، ١٣٤٥هـ.

٣٩١ ـ **نثر الورود على مراقي السعود**، للعلامة محمد الأمين الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ)، ت/إكمال د.محمد ولد سيدي حبيب الشنقيطي، دار المنارة ـ جدة، ط(١)، ١٤١٥هـ.

٣٩٢ ـ **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، لابن تغري بردي، طبع وزارة الثقافة والإرشاد، بمصر.

٣٩٣ ـ **نزهة القلوب أو (غريب القرآن)**، لأبي بكر السجستاني (ت٣٣٠هـ)، ت/أ.د.يوسف المرعشلي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، ط(١)، ١٤٣٤هـ.

٣٩٤ ـ **نزهة النظر شرح نخبة الفكر**، لابن حجر (ت٨٥٢هـ)، ت/عبد الكريم الفضيلي، مكتبة إحياء التراث، ط(١)، ١٤١٨هـ.

٣٩٥ ـ **نشر البنود على مراقي السعود**، لعبد الله العلوي الشنقيطي (ت١٢٣٣هـ)، وضَع حواشيه: فادي نصيف وطارق يحيى، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤٢١هـ.

٣٩٦ ـ **نفائس الأصول في شرح المحصول**، للقرافي (٦٨٤)، ت/عادل عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز ـ مكة المكرمة، ط(١)، ١٩٩٥م.

٣٩٧ ـ **النكت الوفية**، للبقاعي (ت٨٨٥هـ)، ت/ماهر الفحل، مكتبة الرشد ـ الرياض، ط(١)، ١٤٢٨هـ.

٣٩٨ ـ **النكت على كتاب ابن الصلاح**، لابن حجر (ت٨٥٢هـ)، ت/ ودراسة د. ربيع عبد الهادي عمير، دار الراية ـ الرياض، ط(١)، ١٤١٧هـ.

٣٩٩ ـ **نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، لجمال الدين الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، ت/ أ. د. شعبان إسماعيل، دار ابن حزم ـ بيروت، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٤٠٠ ـ **نهاية المطلب في دراية المذهب**، لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبي المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)، حققه وصنع فهارسه: أ. د. عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، ط(١)، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٤٠١ ـ **نهاية الوصول إلى علم الأصول المشهور بـ: (بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام)**، لابن الساعاتي (ت٦٩٤هـ)، ت/ د. سعد بن غرير السلمي، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة، ١٤١٨هـ.

٤٠٢ ـ **نهاية الوصول في دراية الأصول**، لصفي الدين الهندي (ت٧١٥هـ)، ت/ د. صالح اليوسف، ود. سعد السويح، مكتبة نزار مصطفى الباز ـ مكة المكرمة، ط(٢)، ١٤١٩هـ.

٤٠٣ ـ **النهاية في غريب الحديث**، لابن الأثير (ت٦٠٦هـ)، ت/ محمود محمد الطناحي، وطاهر أحمد الزاوي، دار الفكر، ط(٢)، ١٣٩٩هـ.

٤٠٤ ـ **الواضح في أصول الفقه**، لأبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي (ت٥١٣هـ)، ت/ د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٤٠٥ ـ **الوجير في أصول الفقه**، ليوسف بن حسن الكراماستي، ت/ عبد اللطيف كساب، دار الهدى للطباعة ١٤٠٤هـ.

٤٠٦ ـ **الورقات**، للجويني (ت٤٧٨هـ) بشرح المحلي (ت٨٦٤هـ)، مكتبة محمد علي صبيح.

٤٠٧ ـ **الوصف المناسب لشرع الحكم**، لـ: د. أحمد بن محمود بن عبد الوهاب الشنقيطي، عمادة البحث العلمي، بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط(١)، ١٤١٥هـ.

٤٠٨ ـ **الوصول إلى الأصول**، لأبي الفتح ابن بَرهان (ت٥١٨هـ)، ت/ د. عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف ـ الرياض، ١٤٠٣هـ.

٤٠٩ ـ **الوصول إلى قواعد الأصول**، للتمرتاشي الحنفي، ت/د.محمد شريف مصطفى، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط(١)، ١٤٢٠هـ.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة